فلسفة السياسة



دكتور
فضل الله محمد إسماعيل
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
وكيل كلية الآداب بدمنهور - جامعة الإسكندرية

دار الجامعة الجديدة

فلسفة السياسة

دكتور

فضل الله محمد إسماعيل

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

وكيل كلية الآداب بدمنهور

جامعة الإسكندرية

٢٠٠٨



دار الجامعة الجديدة

٣٨-٤٠ شارع سوتير - الأزاريطة

ت: ٤٨٦٣٦٢٩ - ٤٨٥١١٤٣ تليفاكس: ٤٨٦٨٠٩٩ / ٠٣

E_mail : darelgamaaelgadida@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾

صدق الله العظيم

(النساء: ١١٣)

مقدمة

السياسة كفكر تضرب فى التاريخ البعيد قبل أى فكر إنسانى آخر، فحيثما وجدت الجماعة وجدت السلطة فوجدت السياسة. والسياسة وثيقة الصلة بالفرد وحريته وحقوقه العامة، ولذلك فهى موضع عناية بالنسبة له، ولعل ذلك هو السبب فى هذا الكم الهائل من المعارف السياسية الموجودة بين أيدينا فى أيامنا المعاصرة.

والسياسة علم لا يلجأ إلى حدس وتخمين ولكن يدرس قضايا ويستقرئ قوانين، والسياسة فلسفة تلزم صاحب السلطة فى المجتمع أن يكون ذا فكر نقدى يسعى إلى تحقيق التكامل بين مختلف مجالات الدولة السياسة فن يحكم الإنسان من خلال توازن وانسجام وإلهام وتذوق، والسياسة إحساس يستجيب لحاجات الإنسان، ولعله يكمن هنا قدرة الحاكم على إختيار مستشاريه.

لقد بدأ أرسطو كتابه عن السياسة بقولته الشهيرة بأن الإنسان كائن سياسى، وكان يقصد بذلك أن جوهر الوجود الاجتماعى هو السياسة، وأنه حينما يتفاعل شخصان ـ أو أكثر ـ فإنما ينخرطان فى علاقة سياسية، ثم انه كان يعنى أن ذلك هو النزوع الطبيعى لدى الأشخاص، وأن القلة القليلة هى التى كانت تجافى حياة التجمع وتفضل الحياة الإنفرادية، ولذلك حين يسعى الناس إلى تحديد أوضاعهم، وحين يحاولون تحقيق آمنهم وأمانهم فى المجتمع، وحين يجهدون أنفسهم لإقناع الآخرين بوجهات نظرهم فإنهم بذلك يزاولون بعض الأنشطة السياسية وبهذا المعنى يكون كل فرد فينا سياسى بقدر معين.

ويزيد أرسطو على ذلك بأن السبيل الوحيد الذى يستطيع الإنسان عن طريقه تنمية قدراته والوصول إلى أكمل صور الحياة الاجتماعية هو التفاعل السياسى مع الآخرين فى بيئة أقيمت لإحتواء الصراعات الإجتماعية ولتحقيق الأهداف الجماعية ألا وهى الدولة.

وقد أكتسبت الدولة أهميتها كنظام اجتماعى على مر العصور حيث واكب تطورها، تطور المجتمع البشرى، فكل مواطن هو أحد الرعية فى دولة من الدول، وبالتالى فهو يلتزم بأن يطيع أوامرها، لأنها ـ فوق ضمانها للأمن والطمأنينة ـ هى الكيان الوحيد الذى يشكل حياة الفرد بما تفرضه من قوانين ومعايير.

وعلى ذلك تعتبر الدولة وسيلة التنظيم لسلوك البشر داخل المجتمع، فعلى أساس القواعد التى تنبثق عنها ينظم الأفراد سلوكهم.

وقد قسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أبواب ـ عدا بعض المصطلحات التى قمنا بتعريفها فى جزء منفصل.

ولعل الاهتمام بتعريف بعض المصطلحات هنا جاء لتكون الفائدة أكثر شمولاً، مسترشدين فى ذلك بتلك العبارة التى قالها فولتير Voltaire ومؤداها: "إذا أردت أن تتحدث معى فعليك أن تحدد مصطلحاتك" ولهذه العبارة قيمة عظمى خاصة إذا كنا نتحدث فى موضوع إختلفت فيه الآراء وتباينت إلى درجة كبيرة، فقد لا يستطيع القارئ أن يستغنى عن الفهم الدقيق للغة العلم وأدواته التصورية التى تعينه على مواكبة التطور الذى حققه هذا العلم. كذلك فإن غموض المصطلحات قد يعوق ـ أحياناً ـ إنطلاق علم من العلوم ويعوق أيضاً استخدام نتائجه على نطاق أوسع.

أما الباب الأول الذى يعتبر بمثابة مدخل لدراسة الفكر السياسى فقد قسم إلى فصلين: تناول الفصل الأول منهما تعريف الدولة وأركانها.

أما الفصل الثانى فقد تحدثنا فيه عن أهم النظريات التى حاولت أن تفسر نشأة الدولة وهى: نظرية التطور العائلى، النظرية الدينية، نظرية القوة، نظرية العقد الاجتماعى، ونظرية التطور التاريخى.

وقد انتهينا بعد عرضنا لهذه النظريات والكشف عن جوانب النقص والاكتمال فى كل واحدة منها إلى القول بأنه لا يمكن أن نرد قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط. ·

أما الباب الثانى الذى نتحدث فيه عن الفكر السياسى فى العصور القديمة والوسطى، فقد قسم إلى سبعة فصول:

يتناول الفصل الأول ملامح الفكر السياسى فى الفكر الشرقى القديم المصرى والصينى والهندى. فقد عمرت تلك المنطقة بالفكر الإنسانى الذى كان للجانب السياسى فيه نصيب كبير. ففى الوقت الذى كان فيه الفكر الأغريقى يأخذ طريقه إلى القمة كان الفكر المصرى قد تربع فوقها فعلاً. ويشهد بذلك أفلاطون حين يرتحل إلى مصر لينهل من منجزات مدرسة الإسكندرية فى العلوم والفنون والفلسفة والسياسة، ثم أن الأكاديمية التى أنشأها كانت على غرار ما رآه فى مصر حيث كان بها جامعة عين شمس القديمة.

أما الفصل الثانى فيتناول دراسة الأنظمة التى سادت بلاد اليونان القديم، على اعتبار أن هذه الأنظمة كانت سابقة على النظريات، وأن تلك الأنظمة كان لها أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من نظريات سياسية.

أما الفصل الثالث فيتناول بعض الفلاسفة السابقين على أفلاطون من أمثال فالياس وهيبودام وسقراط وأكزينوفون. والذين كان لهم رأى فيما نحن بصدده.

أما الفصل الرابع فيتناول النظريات السياسية عند أفلاطون، وقد بينا أن أفلاطون كان فى شبابه ـ عندما كتب الجمهورية ـ يؤمن بحكومة الفلاسفة، ولكن لا يلبث أفلاطون بعد أن تقدمت به السن وأنضجته التجارب، أن يعدل عن رأيه، وأن يقبل حلاً وسطاً فى كتابه الثانى "السياسى" ليقول بأن القانون أفضل من الهوى، ثم يعلن بعد ذلك إيمانه العميق بالقانون فى كتابه الثالث "القوانين".

ثم يأتى الحديث عن أرسطو بعد أفلاطون ليحتل الفصل الخامس، فيكون مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الحكم الاستبدادى، حتى ولو كان هذا الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الحاكم الفيلسوف.

أما الفصل السادس فيتناول الفكر السياسى عند الرومان ممثلاً فى عصورها الثلاثة ـ الملكى والجمهورى والامبراطورى ـ ومفكريها العظام الذى يأتى فى مقدمتهم بوليبيوس وشيشرون وابيكتتيوس.

أما الفصل السابع فيتناول الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية مركزاً على نظريتى الحق الآلهى المباشر وغير المباشر، وعلى بعض فلاسفة المسيحية الذين كان لهم رؤية سياسية مستنيرة من أمثال جون سالسبرى وتوما الاكوينى ومارسيليو أوف بادو وتيودور دى بيز De Beze وفرانسو أوتمان وغيرهم.

مصطلحات وردت فى متن الكتاب

إن عقم الفلسفة السياسية - على حد تعبير هارولد لاسكى - يرجع إلى حد كبير إلى فشل الناس فى الاتفاق على معنى مصطلحاتهم. وإذا كان الأمر كذلك فإنه يطيب للباحث أن يحدد أهم المصطلحات التى وردت فى هذا البحث لكى يكون ثمة اتفاق يزيد الأمر وضوحاً.

١- ارستقراطية Aristocracy:

باليونانية، سلطة خواص الناس، وفى العلوم السياسية، الحكم بواسطة تنمية المواطنين لصالح الدولة.

٢- أوتوقراطية Autocracy:

يطلق هذا الاصطلاح على الحكومات الفردية حيث يتمثل الاستبداد فى إطلاق سلطات الحاكم الفرد وفى استعماله إياها بعض الأحيان تحقيقاً لمآربه الشخصية.

٣- أوليجاركية Oligarchy:

تعنى فى الاصطلاح السياسى كل حكومة تنحصر السلطة السياسية فيها فى القلة سواء أكانت أقلية عسكرية أو دينية أو غيرها. ويقصد البعض بها حكومة القلة من الأغنياء والتجار، وقد أعطى أفلاطون – فى جمهوريته – تعريفاً ووصفاً دقيقاً للأوليجاركية إذ قال أن هذا النوع من الحكم يأتى بعد حكم الأعيان وهو حكم الأقلية أو حكم المال – فلا يحكم فيه غير الأغنياء، أما الفقراء فلا نصيب لهم فيه.

٤ـ الإرادة العامة General Will:

تعبر هذه الإرادة عن انصهار الإرادات الفردية فى إرادة كلية واحدة تمثل السيادة المطلقة للشعب، كما تعبر عن منفعته العامة، وهى لذلك غير قابلة للتجزئة أو التحويل، ومن أهم خصائصها: "أنها وحدة عضوية وليست إرادة المجموع، ومصدر القانون والتشريع"[١].

٥ـ الدين Religion:

وردت كلمة الدين فى القرآن الكريم، باسناداتها المختلفة: دينكم، دينهم، دينى، فى اثنين وتسعين موضعاً فى القرآن الكريم، لتعطى معان متعددة تتمثل فيما يلى:

- الدين بمعنى القانون: فى قوله تعالى: "ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله"[٢] أى فى شريعة الله[٣].
- الدين بمعنى الحساب والجزاء: فى قوله تعالى: "والذى أطمع أن يغفر لى خطيئتى يوم الدين"[٤] أى يوم القيامة الذى يحاسب فيه كل امرئ على ما قدم من عمل[٥].

---

(١) عاطف غيث وآخرون، المرجع فى مصطلحات العلوم الاجتماعية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص ٢٠٤.
(٢) سورة الزمر، الآية ٢
(٣) محمد على الصابونى، صفوة التفاسير (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٠) ص ٢٥.
(٤) سورة الشعراء، الآية ٨٢
(٥) محمد سند الطوخى، مختصر معانى مفردات القرآن الكريم (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

- الدين بمعنى الطاعة والانقياد: فى قوله تعالى: "وله ما فى السموات والأرض وله الدين، واصبا"[1] بمعنى له الطاعة والانقياد فى صورة دائمة واجبة[2].

٦ـ الشيوعية Communism:

عقيدة وممارسة تنادى بتعميم السعادة على البشر جميعاً وذلك من خلال الغاء الملكية الخاصة والتمييز الطبقى والاجتماعى ومعظم المؤسسات الاجتماعية القديمة.

٧ـ القدوة Examplar:

المستوى الذى يتطلع المرء أن يصل إليه، ويتجه فى نفس الوقت نحو تحقيقه.

٨ـ إمام Imam:

الإمام كل من ائتم به قومه، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين.

٩ـ ثورة Revolution

يستخدم مصطلح الثورة للإشارة إلى التغيرات الجذرية ـ المفاجئة ـ التى تحدث فى الظروف الاجتماعية والسياسية، وبخاصة حينما يتغير فيها نظام حكومى أو سياسى معين ويحل محله نظام آخر.

---

(١) سورة النحل الآية ٥٢.
(٢) حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن، تفسير وبيان (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١) ص ١٥٨.

١٠ـ ثيوقراطى Theocracy:

هذا المصطلح مأخوذ من كلمتين يونانيتين، أحداهما قيوس بمعنى اللـه، وقراطوس بمعنى قوة أو سلطان، ويقال على النظام السياسى الذى يستند إلى سلطان إلـهى.

١١ـ حرية Liberty:

الاستخدام العام لـهذا المصطلح يشير إلى التحرر من القيود التى يفرضها شخص معين، على شخص آخر.

١٢ـ خليفة Caliph:

الخلافة هى الإمارة عن استخلاف، ومعنى الخليفة فى اللغة هو الذى استخلفه المرء لا الذى يخلفه بدون استخلاف. يقال: استخلف فلان فلاناً فهو خليفته ومستخلفه، فإن قام مكان دون أن يستخلفه لم يقل إلا خلف فلا فلاناً يخلفه فهو خالف.

١٣ـ دولة المدينة City State:

مدينة تعتبر دولة مستقلة ولا تخضع لأى وحدة سياسية أكبر منها. ويستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى نظام سياسى، يتمركز بمقتضاه النشاط والسلطة فى مدينة واحدة.

١٤ـ ديماجوجية Demogogy:

مصطلح سلبى يستخدم فى وصف أسلوب غير مقبول للقيادة السياسية.

١٥ـ ديمقراطية Democracy:

تتكون كلمة ديمقراطية اشتقاقا من كلمتين هما Demos أى الشعب، Kratia أى السلطة أو الحكومة. وتعنى الديمقراطية حكومة الشعب أى اختيار الشعب لحكومته وغلبة السلطة الشعبية أو سيطرة الشعب على هذه الحكومة التى يختارها[١].

١٦ـ عدالة Justice:

هى الاعتدال والاستقامة والميل إلى الحق، وهى عند أفلاطون ناتج الفعل المنسق لقوى النفس الثلاث، العاقلة والغضبية والشهوانية، وعند ارسطو فضيلة بالنسبة إلى الغير، وليست مطلقة لأنها تهم المجتمع المدنى.

١٧ـ عشيرة Clan:

يستخدم مصطلح العشيرة فى الانثروبولوجيا البريطانية ليشير إلى جماعة انحدرت من خط واحد.

١٨ـ فضيلة Virtue:

هذا اللفظ فى العربية يعنى الزيادة، أى وفرة فى النفس، ويعنى أيضاً المزية، وفى اللاتينية يدل على القوة البدنية أو المعنوية، وعند أرسطو الفضيلة استعداد أو ملكة أو حال مكتسبة بالمران أو هى تمام تأدية القوة لوظيفتها.

---

(١) عبد الوهاب الكيالى، كامل زهيرى، الموسوعة السياسة (بيروت: المؤسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ٢٧٥.

١٩ـ مثالى - مثالية Ideal – Idealism:

نسبة إلى مثال، ويطلق على ما هو متصور ذهناً، وبوجه خاص على مثل أفلاطون القائمة بذاتها، والمثالية تصور فلسفى، يعارض الأمبيريقية التى ترى أن الواقع هو مصدر كل معلوماتنا(١).

٢٠ـ مساواة Equality:

تشابه المكانة الاجتماعية، والحقوق والمسئوليات والفرص، وهى مبدأ مثالى يقصد به حصول جميع الأفراد على حماية القانون دون تمييز فيما بينهم، وهذه الحماية تعنى المساواة فى الخضوع للتكاليف التى يفرضها القانون.

٢١ـ ملكية Property:

اعتراف محدد اجتماعياً بحقوق وامتيازات ومسئوليات فرد أو جماعة فى علاقتها بشئ أو مورد، أو نشاط محدد.

٢٢ـ واقعى Realistic:

التحقق فى الأعيان، فى مقابل الوهمى Fictional والممكن Possible والمثالى Ideal.

٢٣ـ يوتوبيا Utopia

كلمة يونانية تتكون من شقين هما Ou وتعنى Not أى ليست و topos وتعنى Place أى مكان. أى أن الكلمة تعنى No Place أو No Where يعنى ليست مكاناً أو ليست فى مكان، فهى الشئ غير الموجود فى الواقع.

---

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفى، ط ٣ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٩) ص ٣٩٠.

الباب الأول

المدخل لدراسة الفكر السياسى

الفصل الأول: الدولة وأركانها.

الفصل الثانى: النظريات التى تفسر نشأة الدولة.

الفصل الأول

الدولة وأركانها

الفصل الأول

الدولة وأركانها

تعريف الدولة:

الدولة هى الوحدة السياسية الكبرى الموجودة فى المجتمع، ومن ثم فإنها تمثل الموضوع الرئيسى، الذى يعالجه علم السياسة، وعلى الرغم من اتفاق الأغلبية من علماء السياسة على هذه الظاهرة، إلا أنهم يختلفون فيما يتصل بالمفهوم والمضمون أثناء تعرضهم لتعريفها، مما جعل بعض السياسيين يذهبون إلى أنه طالما تعذر الوصول إلى تعريف موحد لها فمن الأفضل أن نكتفى بالإشارة إلى العناصر المكونة فقط، بل إن أغلبية التعريفات اقتصرت على ذكر تلك العناصر دون أن تدرك ذلك وهى تسوق التعريف.

ومن ثم فقد عرفها بلنتشلى Bluntschi: بأنها جماعة مستقلة من الأفراد يعيشون بصفة مستمرة على أرض معينة بينهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة[1].

وعرفها هولاند Holland: بأنها مجموعة من الأفراد يقطنون إقليماً معيناً ويخضعون لسلطان الأغلبية أو لسطان،' طائفة منهم [2].

وعرفها صاحبا المدخل: بأنها مجموعة دائمة ومستقلة من الأفراد، يملكون إقليماً معيناً وتضم سلطة بغرض أن تكفل لأفرادها جملة، ولكل واحد منهم، التمتع بحريته وحقوقه وأنها توجد - تمييزاً لها عن المستعمرات والممتلكات - عندما يستقل أناس فى مملكة تحت حكومة خاصة بهم. صاحبة السيادة فيها[3].

وعرفها الدكتور طعيمة الجرف: بأنها جماعة من الأفراد تعيش حياة دائمة ومستقرة على أقليم معين وفى ظل تنظيم سياسى معين، يسمح لبعض أفراد الدولة بالتصدى لحكم الآخرين(٤).

وعرفها الدكتور وحيد رأفت: بأنها جماعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الاستقرار أرضاً معيناً من الكرة الأرضية وتخضع لحكومة منظمة تتولى المحافظة على كيان تلك الجماعة وتدير شئونها ومصالحها العامة(٥).

ويطرق آخرون مجالات غير هذه حين يجعلون الدولة الشخص المعنوى أو الاعتبارى الذى يمثل الشعب وهو يمسك بيديه زمام السلطة فى حدودرقعته الجغرافية التى يمارس فيها سيادته.

من هؤلاء الدكتور عبد الحميد متولى الذى عرف الدولة: بأنها الشخص المعنوى الذى يمثل قانوناً أمة تقطن أرضاً معينة والذى بيده السلطة العامة(٦).

وعرفها الدكتور عثمان خليل: بأنها مجموعة كبيرة من الناس تقطن على وجه الدوام، إقليماً معيناً، وتتمتع بالشخصية المعنوية والنظام والاستقلال(٧).

ولعلنا نلحظ أنه ورد هنا مصطلح جديد هو الشخص الاعتبارى أو المعنوى، لم يرد فى التعريفات السابقة، لذا فلابد من التطرف لمفهومه طلباً لبعض الوضوح والاحاطة.

والشخص الاعتبارى أو المعنوى ـ لدى القانونيين ـ هو هيئة أو مؤسسة يعاملها القانون معاملة الشخص الحقيقى، معترفاً لها فى ذلك بشخصية قائمة بذاتها، وموارد مالية مستقلة وما يتيح ذلك من حقوق والتزامات(٨).

ويأخذ البعض بذلك المضمون الأخير للشخصية المعنوية فيقولون أن الدولة هى الترجمة القانونية لفكرة الوطن فتتلخص فيها جميع الواجبات والحقوق التى تتصل بالوطن.

فيعرفها الاستاذ بونار Bonnard: بأنها وحدة قانونية دائمة تتضمن وجود هيئة اجتماعية لها حق ممارسة سلطات قانونية معينة فى مواجهة أمة مستقرة على اقليم محدد، وتباشر الدولة حقوق السيادة بإرادتها المنفردة وعن طريق استخدام القوة المادية التى تحتكرها[٩].

ويعرفها الاستاذ اسمان Esmein: بأنها التشخيص القانونى Characterisation of Jurisdiction لأمة ما"[١٠].

إلا أننا لا نستطيع أن نذهب مع كل هؤلاء وهم يقصرون التعريف على الناحية القانونية وحدها، حيث لابد وأن يتسع الأفق ليشمل كل النواحى الأخرى وعلى رأسها السياسية منها.

وإذا كانت الأكثرية قد حاولت أن توسع من النطاق ليشتمل على مكونات عدة، فهناك قلة قصرت التعريف على أن الدولة ليست سوى مجموعة من الأفراد وحدت بينهم العلاقات الاجتماعية، ونشأت فيهم طبقة حاكمة وأخرى محكومة.

من هؤلاء دوجى Duguit الذى لم يأخذ مطلقاً بهذا التشخيص القانونى حيث كانت الدولة لديه هى حدث اجتماعى Social Act ليس له أى سند قانونى أو غير قانونى. أما ذلك التشخيص القانونى فهو من خلق الفقهاء.

وهو يعرف الدولة بأنها شعب من الأفراد الاجتماعيين بينهم طبقة حاكمة وطبقة محكومة، فالمميز الوحيد لجماعة الدولة عن أى جماعة أخرى هو الاختلاف السياسى Polititcal Difference فى تكوين جماعة الدولة إذا أنها ـ بخلاف غيرها من الجماعات ـ تتكون من طبقة حاكمة وأخرى محكومة(١١).

وقد لقى رأى دوجى معارضة قوية من الشراح (١٢) ومن أهم ما وجه لرأيه من اعتراضات هى:

١- أن تعريف دوجى للدولة واسع ومن شأنه إطلاق وصف الدولة على كل جماعة إنسانية تقوم فيها سلطة، كالأسرة والقبيلة، رغم أن تنظيمها السياسى لا يرقى ـ إن وجد ـ إلى المرتبة التى تسمح بأن نسوى بينها وبين نظم الدولة الحديثة، كما أنه يوقع فى الخلط لأنه سوف يسحب صفة الدولة، على كيانات سياسية أوسع (١٣).

٢- أن دوجى وأن كان يبرز عنصرين من عناصر الدولة، وهما الشعب والسلطة السياسية، إلا أنه يغفل توافر ركن الاقليم، وهو قول لم يسلم به معظم الشراح، ذلك أن توافر الإقليم يعد فى مقدمة العوامل الحضارية التى تدفع إلى نمو المجتمعات السياسية وتساعد على وجود الدولة، نظراً لما يؤدى إليه الاستقرار على رقعة معينة من الأرض من وحدة النمط السلوكى، الذى ينمى فيهم إحساسات التضامن الاقتصادى والاجتماعى، ويجعلهم أكثر تمسكاً بأوضاعهم وتقاليدهم، وأكثر فهماً لمعنى السلطة والقانون(١٤).

فوجود الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة دون توافر عنصر الإقليم لا يؤدى إلى وجود الدولة، ومن أجل ذلكلم يسلم شراح القانون الدولى

بإعتبار الكنيسة الكاثوليكية دولة رغم الاعتراف بالشخصية الدولية قبل إبرام معاهدة لاتران عام ١٩٢٩ والتى بمقتضاها صارت دولة الفاتيكان دولة ذات سيادة على إقليم محدد[١٥].

٣- السلطة السياسية لا ترتبط بشخص الحاكم الذى يمارسها، بل إن عملية تنظيم السلطة Institutionalistion of Power تعنى انسلاخها عن شخص الحاكمين بالتمييز بينها وبين هؤلاء الذين يباشرون مظاهرها، فلا يتولون باعتبارهم أصحابها، وإنما باعتبارها وظيفة تؤدى لحساب المجتمع فهى – على حد تصوير بيردو – عملية قانونية – أثر قانونى – يتمثل فى وجود الدولة الذى ترتكز إليه السلطة واستقلالها عن أشخاص الحكام[١٦]. ومن ثم لا يمس تغير الهيئة الحاكمة وجود الدولة، فللدولة حق تغيير نظام الحكم فيها، بمقتضى سيادتها الداخلية، وهذا التغيير لا يؤثر فى وجودها الدولى، وذلك لأن التغيير فى أنظمة الحكم يعنى القانون العام الداخلى دون القانون الدولى. إن الدولة التى تتعرض أنظمة الحكم فيها للتغيير تظل برغم هذا التغيير ذات الدولة، ولا تتأثر التزاماتها الدولية بتغيير الحكام[١٧].

وأيا ما كان هذا الخلاف فى التعريف بين الفقهاء، فإن القدر المتيقن منه فى تعريف الدولة بإعتبارها منظمة سياسية أنها: جماعة من الناس، تستقر فى إقليم معين، وتخضع لسلطة سياسية تدير شئونها.

ولو تطرقنا لتعريف الدولة الإسلامية فسنجد أنها البلد الذى تطبق فيه أحكام الإسلام ويسوده، حكم الشرع الإسلامى، وليست مجرد الدولة التى يقيم فيها المسلمون ولو كانوا الأكثرية فيها[١٨]. وهنا يظهر أثر الكيان الروحى على جميع أجهزة الدولة، وهذا ما أكده عدد من الفقهاء المحدثين[١٩].

يتبين مما تقدم أن الفقهاء على الرغم من عدم اتفاقهم على ما يصح اعتباره تعريفاً أمثل للدولة ـ بسبب صعوبة وضع تعريف يشمل كل نواحى الدولة القانونية والاجتماعية والسياسية ـ إلا أنهم صدروا فى تعاريفهم عن اقتناع بضرورة توافر ثلاثة أركان على الأقل لامكان قيام الدولة وهى الشعب والاقليم والحكومة أو السلطة السياسية. وسيتناول الباحث بشئ من التفصيل كل عنصر من هذه العناصر التى لابد من وجودها حتى تقوم الدولة.

الشعب People:

يقصد بالشعب مجموع الأفراد الذين تتكون منهم الدولة، وهم الذين يقيمون على أرض الدولة ويحملون جنسيتها وينبع من ذلك أن الأجانب الذين يقيمون على إقليم الدولة وإن شملهم لفظ السكان فإنهم لا يدخلون فى عداد الشعب[٢٠].

فالشعب فى أية دولة يتكون من وطنيين وأجانب ـ فالوطنيون يتمتعون بجنسية الدولة وتربطهم بها رابطة الولاء. أما الأجانب فيوجدون على إقليم الدولة ولا تربطهم بها سوى رابطة الإقامة أو التوطن على حسب الأحوال[٢١].

وقد يتساءل الانسان عما إذا كان من الضرورى لوجود شعب من توافر عوامل الوحدة فى الجنس واللغة وما إلى ذلك، وهل إفتقادها يفرق الشعب إلى مجرد تجمعات بشرية؟

ويمكن للباحث أن يجيب بأنه لا يشترط ذلك لسببين:

أولهما: بما أننا نتحدث هنا عن الشخصية المادية للدولة، فيكفى أن نقول: أن وجود السكان ضرورى لتكوين هذه الشخصية، أما صفات هؤلاء

السكان وخصائصهم فأمر ثانوى فى هذا الصدد، وإن كان بالغ الأهمية بالنسبة لتكوين شخصيتها المعنوية. تماماً كما نقول أن وجود العظام ضرورى لتكوين جسم الإنسان بغض النظر عما إذا كانت هذه العظام فارهة أو قصيرة، وإن كانت الصيغة المحددة التى تطلق على العظام هى التى تميز، ضمن عوامل أخرى، فرداً عن فرد لأنها تختلف باختلاف الأفراد [٢٢].

وثانيهما: إن عوامل اللغة والجنس والثقافة، والعادات وغير ذلك، أشياء تساعد على تكوين ما يسمى بالأمة، وإن كان لها أثر كبير فى تكوين الدولة، إلا أن الدولة قد تتكون من عدة قوميات متباينة ولكنها مع ذلك لا تفقد صفة الدولة - مثل سويسرا والاتحاد السوفينى - كما أن الدولة عادة ما تتكون من أمة واحدة مثل مصر وفرنسا [٢٣].

ومن ثم يمكن القول أنه على الرغم من ضرورة وجود الشعب لكى تقوم الدولة، فليس من المحتم أن تتوافر وحدة الجنس أو الأصل لهذا الشعب حتى تكون هناك دولة.

فالشعب ظاهرة طبيعية وسياسية، ويظهر الجانب الطبيعى فى ارتباط أفراده، بالإقامة بإقليم الدولة بصفة دائمة ومستقرة، أما الظاهرة السياسية فتتمثل فى خضوع هؤلاء الأفراد لنظام سياسى، معين [٢٤].

وقد اختلف علماء السياسة حول حجم السكان أو الشعب، حيث وضع أرسطو وروسو، بوصفهما من دعاة الديمقراطية المباشرة بعض القيود على هذا الحجم، فقد ذهب روسو على سبيل المثال إلى أن هذا الحجم لا يتعين أن يفوق العشرة آلاف. كما كان أرسطو يرغب فى أن يكون الحجم محدوداً ومكتفياً بذاته حتى يتيسر ممارسة الحكم، ومع ذلك فمن الملاحظ أنه مع انتهاء عصر

الدولة المدنية وظهور الدولة الحديثة المترامية الأطراف لم تعد مسألة حجم السكان تحظى بالأهمية. غير أن الدولة الحديثة لا تزال تنظر لمسألة حجم السكان على أساس المقدرة العسكرية [٢٥].

فكثرة عدد أفراد الدولة كثيراً ما يكون عاملاً فى زيادة قوتها ونماء إنتاجها وثروتها وبسط سلطانها وجبروتها، كما أن الجماعة السياسية فى العصر الحديث إن قل عدد سكانها إلى حد كبير فإنها لا تمثل الثقل السياسى، الذى يمكن أن تمثله الدولة رغم توافر عناصرها القانونية.

ويطيب للباحث قبل أن ينتقل إلى الركن الثانى من أركان الدولة أن يفرق بين بعض المصطلحات التى كثيراً ما يحدث خلط فى استعمال إحداها مكان الآخر، أو تستعمل بمعنى واحد.

فإذا كان الشعب عبارة عن مجموعة الأفراد الذين يكونون الدولة إنطلاقاً من أنهم يكونون العنصر البشرى فيها - فإن مفهوم الشعب يختلف عن مفهوم السكان، فالأول أضيق من الثانى لأن الأخير يشمل كل من يقيم فى إقليم الدولة سواء كان من شعب الدولة - أى الوطنيين الذين ينتمون إلى الدولة ويرتبطون بها برابطة الجنسية - أو من الأجانب [٢٦].

ويجب ألا نخلط بين الشعب والأمة، فإذا كانت الأمة جماعة من الأشخاص تحققت وحدتهم، أولاً: على أساس وحدة الأرض أو الجوار، وما يتولد عنه من حب مشترك لأرض البلاد أو الوطن، وهو ما يعرف بالوطنية. وثانياً: على أساس وحدة الزمن والميراث المشترك للأجيال وما يتولد عنه من وحدة فى نمط الحياة وفى الحب المشترك للذكريات الموروثة، وهو ما يعرف

بالقومية [٢٧]. فإن الشعب ليس من اللازم أن تتوافر فيه تلك الوحدة الطبيعية لكى يصبح العنصر المكون للدولة.

فمن الثابت فى العلوم السياسية والقانونية المعاصرة، أنه لا يشترط بالضرورة فى شعب الدولة، أن يكون منحدراً من أصلاب جنس بشرى واحد أو سلالة بشرية واحدة أو أن يتكلم شعب الدولة لغة واحدة، أو أن يدين بدين واحد [٢٨].

كذلك تختلف الدولة عن الأمة، وجوهر الفصل بينهما هو السلطة السياسية، فهذه الأخيرة شرط أساسى، وضرورى لوجود الدولة، وعلى ذلك فليس التلازم حتمياً بين الأمة والدولة، بمعنى أنه قد تتوزع الأمة الواحدة بين عدة دول كالأمة العربية والأمة الألمانية، ويمكن أن يحدث العكس فقد تتكون دولة واحدة من عدة أمم[٢٩].

فالأمة إذن تتفق مع الدولة فى ركنى الشعب والإقليم ولكنها تختلف عنها من حيث أنها تفتقر إلى الركن الخاص بالحكومة أو السلطة السياسية. فإذا ما تيسر للأمة أن تقيم حكومة تخضع لسلطانها فإنها تصبح فى هذه الحالة دولة.

وعلى الرغم من أن بعض الفلاسفة الأقدمين قد استخدموا مصطلحى الدولة والحكومة ليؤديا نفس المعنى، فمن المعروف أن التفرقة واضحة تماماً بينهما، فالحكومة هى الأداة التى يمكن عن طريقها ممارسة عملية الحكم وتنفيذ القوانين، أما الدولة فهى الجهاز السياسى الكبير الموجود فى المجتمع، وهى التى تستخدم الحكومة وسيلة لتحقيق أهدافها، وذلك بالإضافة إلى الاختلاف فى مكونات كل منهما، فالدولة يقوم كيانها على كافة المواطنين أعضاء المجتمع،

أما الحكومة فليست سوى مجموعة من الأفراد أوكل إليهم المجتمع تنفيذ سياسات معينة (٣٠).

الاقليم Territory:

والركن الحاسم الثانى لقيام الدولة هو الاقليم أو الرقعة الجغرافية التى عليها يتواجد شعب هذه الدولة لإدارة شئونهم وممارسة أعمالهم، ومما لا شك فيه أن الاستقرار فى مكان معين هو أحد العوامل الهامة التى تدعو إلى قيام الدولة وتثبيت دعائمها.

ويقصد بالإقليم سطح الأرض التى يستقر عيها الشعب وما تحته من أعماق وما فوقه من جو إلى الأرتفاع الذى تحدده المعاهدات الدولية، كما يشمل ما يتخلل هذا السطح من أنهار أو بحيرات أو محيطات (٣١) ويشمل كذلك البحر الاقليمى أى القدر من البحر الملاصق للشاطئ والذى يقرره العرف الدولى والاتفاقات الدولية (٣٢).

وعلى الرغم من أهمية وجود الاقليم كركن أساسى من أركان الدولة فقد قام خلاف حول ضرورته واعتباره ركناً فى الدولة.

فذهب دوجى Duguit إلى أن الشرط الوحيد لوجود الدولة هو وجود السلطة السياسية "بسبب ما يحدث من اختلاف سياسى" بين أفراد المجتمع الواحد، بحيث تصبح فئة حاكمة وأخرى محكومة. فإذا ما تحقق ذلك، قامت الدولة بغض النظر عن وجود الاقليم أو عدم وجوده (٣٣).

وإذا كان هذا الرأى لدوجى قد لقى تأييداً من بعض الفقهاء من أمثلة سيرجون سيلى Sir John Seeley الذى رأى أنه ليس من الضرورى أن توجد

رقعة محددة من الأرض لوجود الدولة[٣٤]. إلا أن هذا الرأى لم يعد يحظى بالقبول، لأن الرأى الراجح لدى الفقهاء يقوم على اعتبار الاقليم شرطاً لوجود الدولة، بل لعله بالنسبة إلى الدولة العنصر القاعدى الذى تنشأ وتستقر عليه، وذلك لسببين:

أولهما: أن الدولة فى تعريفها الصحيح المستقر هى مجموعة من الأفراد تعيش معاً عيشة مستقرة ودائمة. ولن يتحقق الاستقرار والدوام بغير توفر الاقليم باعتباره رقعة الأرض التى اختارها الأجداد وارتضاها من بعدهم الآباء والأحفاد فى أجيالهم المتعاقبة مستقراً لهم ومقاما.

وكذلك فإن الإقليم إذ يوفر عنصر الدوام والاستقرار فإنه يساعد تدريجياً على نمو الضمير الجماعى الذى يجتمع الأفراد حوله مما يسهم فى تطوير الجماعة البشرية ويساعد على الانتقال بها من مرحلة الجماعات البيولوجية الطبيعية إلى مرحلة المجتمعات المنظمة [٣٥].

والاقليم إذ يسهم فى بلورة الضمير الجماعى فإنه يفتح الطريق أمام ظاهرة "السلطة السياسية" التى تعمل فى غمرة انصراف الأفراد إلى مصالحهم الخاصة، وعلى حماية الضمير الجماعى وتطويره، بما يسهم فى تأكيد استقرار المجتمع السياسى المنظم واستمراره.

وثانيهما: أن فكرة الدولة بمفهومها المعاصر تفرض بذاتها فكرة الاقليم، باعتبارها فى المنظور النهائى مؤسسة إقليمية، طالما أن الجماعة البشرية لم تدخل بعد فى مجال الدولة العالمية، وطالما كانت تحتوى الإنسان ليس فى جانب الروح فقط، بل فى جانب الجسد ومتطلبات الحياة. ومما لا شك

فيه أن الإنسان بجسده يحتاج إلى الأرض دائماً، فهى مستقرة ومنها وعليها معاشه [٣٦].

من هذا المنطلق، وتأكيداً لما للإقليم من أهمية كبرى فى وجود الدولة، فقد ذهب البعض إلى ربط الدولة كلية بالإقليم. فقد قرر اسمان Eisman أن الدولة ليست سوى الترجمة القانونية لفكرة الوطن، إذ تتخلص فيها جميع الحقوق والواجبات التى تتصل بالوطن [٣٧]. كما أكد جانب من الشراح أن الدولة لا تنشأ إلا إذا استقر السكان وتركوا حياة البداوة والترحل [٣٨].

من هنا فإن أهمية ركن الإقليم ترجع إلى الأرض هى مجال الحياة والعمل وأساس فكرة الوطن، وأنها توفر عنصر الاستقرار والدوام، وتسهم فى نمو الضمير الجماعى لدى الأشخاص. ولا أدل على ذلك من أن الاستقرار فى اقليم معين كان من العوامل التى ساعدت على تكوين الأمم، ومن ثم على تكوين الدول.

وترجع هذه الأهمية أيضاً إلى أن الإقليم هو المجال الذى تمارس فيه الدولة سيادتها ويمتنع عليها أن تتعداه [٣٩].

ويترتب على ضرورة توافر الاقليم أن فقد الدولة لإقليمها نهائياً يستتبع بالضرورة أن يزول عنها وصف الدولة. كأن تحتل الدولة، دولة أخرى بصفة نهائية [٤٠].

وإذا كان فقد إقليم الدولة نهائياً يؤدى إلى زوال صفة الدولة عنها، إلا أنه لا يؤثر فى هذه الصفة ما قد يطرأ على الدولة من تغيرات إقليمية بالزيادة (كضم اقليم دولة أخرى) أو النقصان (كانفصال اقليم عنها) [٤١].

ويرى الدكتور الغنيمى أنه يتصل بأهمية الإقليم ما تكتسبه فكرة الحدود من أهمية، فتحديد الإقليم يعنى ضرورة أن يكون محدداً واضح المعالم تمارس الدولة داخله سلطانها بحيث يتحدد نطاق سيادة الدولة بنهاية حدودها.

بيد أنه لا يشترط لوجود الدولة أن يكون إقليمها محدداً تحديداً كاملاً ودقيقاً فقد توجد دول معترف بها من أفراد الأسرة الدولية رغم عدم تحديد حدودها. مثل دولة بولونيا والبانيا بعد الحرب العالمية الأولى [٤٢].

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنه لا يشترط فى إقليم الدولة أن يكون قطعة أرض متصلة الأجزاء، فقد يتكون من عدد من الجزر كما هو الحال بالنسبة للجزر اليابانية والبريطانية واليونانية.

كذلك فإن الإقليم لا يقف عند حد اليابس، بل يمتد كذلك إلى البحر الإقليمى وإلى الطبقات الجوية التى تعلو اليابس والبحر. وعلى ذلك فالإقليم يشتمل على إقليم أرض وإقليم مائى وإقليم جوى.

والإقليم الأرضى يتحدد بحدود طبيعية مثل الجبال أو الأنهار أو البحار، أو بحدود صناعية مثل الأسلاك الشائكة أو الأسوار أو أى علامات يستدل بها على نهاية الإقليم، وأخيرا يمكن أن يكتفى بخطوط العرض أو خطوط الطول لتعيين الحد الفاصل بين دولة وأخرى [٤٣].

أما الإقليم الجوى فيشمل كل الفضاء الذى يعلو كلا من الاقليم الأرضى، والبحر الإقليمى وإذا كان البعض قد رأى أن للدولة أن تمارس على إقليمها الجوى سلطات كاملة دون التقيد بارتفاع معين [٤٤]. إلا أن البعض الآخر قد رأى أن هذا الارتفاع يجب أن يكون إلى حد معين بحيث يكون ما يعلوه جواً

حراً لجميع الدول، وهو ما أباح مرور الأقمار الصناعية حول العالم دون احتجاج الدول [٤٥].

أما الاقليم المائى للدول الساحلية، فإنه يشتمل على مساحة بحرية قريبة من شواطنها تسمى بالبحر الإقليمى، وقد كانت مساحة المياه الإقليمية محددة فى القانون الدولى العام منذ القرن الثامن عشر بثلاثة أميال تبدأ من شاطئ الدولة. ولكن بعض الدول رفعت هذه الحدود بسبب التطورات الحديثة فى صناعة الأسلحة. وهو ما فعله المشرع المصرى فقد كانت المياه الإقليمية تتحدد بثلاثة أميال، ثم رفعها المرسوم الصادر فى ١٥ يناير سنة ١٩٥١ إلى ستة أميال. ولكن القرار الجمهورى رقم ١٨٠ الصادر فى ١٧ فبراير سنة ١٩٥٨ رفعها إلى ١٢٣ ميلا [٤٦]. وقد غالت بعض الدول فى تحديد هذه المياه، مثل أيسلنده حيث جعلتها ٢٠٠ ميل عام ١٩٧٥ مما نتج عنه بعض الصراع مع بريطانيا لأن ذلك التحديد أمتد إلى منطقة صيد الأسطول البريطانى.

ويستند هذا التحديد إلى عاملين: عامل عسكرى: يتمثل فى قدرة الدولة على الدفاع عن الإقليم المائى. وعامل اقتصادى يتمثل فى مدى استفادة الدولة من ذلك المد الجغرافى للإقليم المائى.

الحكومة أو السلطة السياسية Government of Political Power:

يقصد بالسلطة فى أبسط معانيها، القوة التى يمارسها أو يمكن أن يمارسها شخص ما على شخص آخر بما يسمح بأن يقوم الأول بفرض إرادته على الثانى [٤٧]. فالسلطة السياسية إذن تتكون من عنصرين، السيطرة والاختصاص [٤٨].

فالعنصر الأول يعنى أن حامل السلطة لـه القدرة على توقيع العقاب فى حالـة اعتراض أعداء الحكام وإثارتهم للاضطراب. وذلك لحفظ النظام باعتباره ضرورة أساسية من ضرورات الحياة.

أما العنصر الثانى فهو يعنى أن السلطة تباشر فـى مجـال معين وفـى حدود معينة فالسلطة توجد فى واقع الأمر فى مختلف المجتمعات صغيرة كانت أم كبيرة، سياسية كانت أم اقتصـادية، مهنية كانت أم أسرية. فـإن تتبع تطـور الإنسانية فـى العصور المختلفة يظهر لنا أنه ما أن يتواجد مجموعة من الأفراد مجتمعة مـع بعضـها البعض، فـإن هـذه المجموعـة تنقسم بطـريقة طبيعية إلـى طبقتيـن، حكـام ومحكوميـن، الحكـام هـم مـن يأمـرون والمحكومـون هـم مـن يخضعون للسلطة.

ويرى البعض أنـه لا يشترط لقيام الـهيئة الحاكمة أن تستند إلى إرضـاء الشـعب وقبولـهم مـا دامتا قادرة على أن تخضـع المحكومين لإرادتها ولو بالقوة والقهر [٤٩]. وقد ذهـب آخـرون، علـى العكس إلـى اشتراط إرضـاء المحكومين، تأسيساً علـى القول لأن عهد السلطة التى تستند إلى مجرد القوة قد أنقضـى وأنه يسـتحيل قيام الـهيئـة الحاكمـة بممارسـة شئون السلطة بغير هـذا الرضـا. وأن الـهيئة الحاكمة ليست إلا أداة تنفيذ فى يد الجماعة [٥٠].

وقد اعتبر البعض قبول المحكومين للـهيئة الحاكمة ضرورى، إذ أنه لا يمكـن أن توجـد أو علــى الأقـل أن تسـتمر إلا إذا صـاحبها قـبول مـن الأفـراد الخاضـعين لـهـا مهمـا كـان هـذا القـبول ضـعيفاً. حـتى يـتحقق لـهـا الاسـتقرار والدوام، وتصـطبغ أعمالـها بالمشروعية [٥١].

إذن قبول المحكومين للسلطة هو الذى يضفى عليها صفة المشروعية ويجعلها سلطة قانونية. ولكن ذلك لا يعنى أن سلطة الدولة لا تستند إلى القوة، بل العكس، لأنه لا قيام للدولة ما لم تكن سلطتها لا تقهر، أى لا تجد أمامها فى الداخل قوة أوقى منها أو منافسة ومعادلة لقوة الدولة على نفس إقليم الدولة يؤدى إلى إنهيار الدولة وقيام الفوضى إلى أن تنشأ قوة جديدة لا تقاوم، تفرض وجودها على الإقليم وتخضع الأفراد لحكمها (٥٢).

نخلص من ذلك إلى أنه إذا توافرت هذه الأركان الثلاثة أصبحت الجماعة دولة فى عرف القانون المحلى. ولكن هذا لا يكفى وحده لوجود الدولة فى نظر القانون الدولى العام (القانون الخارجى) بل يجب أن تستكمل هذه الجماعة سيادتها الخارجية External Sovereignty بعد أن استكملت سيادتها الداخلية Internal Sovereignty ومعنى ذلك وجوب الاعتراف دولياً للجماعة بصفتها كدولة مع حقها فى التمثيل السياسى، والتصرف باسم الأمة مع غيرها من الأمم (٥٣).

من هنا يمكن القول أن الدولة إذا استكملت هذا الركن الأخير - إلى جانب الأركان السابقة - أصبحت هذه الدولة تامة السيادة. مع العلم بأن هذا الاعتراف لا يعتبر منشئاً للدولة من العدم بل هو مقرر فقط لحالة واقعية.

وعلى الرغم من أن معظم أساتذة القانون الدستورى فى مصر يقولون بأركان أخرى لقيام الدولة تزيد على الأركان السابقة إلا أنها فى الواقع لا تخرج عن هذه الأركان.

فبالإضافة إلى ركنى الشعب والإقليم يتطلب البعض منهم ركنى الوحدة السياسية والنظام (٥٤). والبعض الأخر يتطلب ركنى النظام والاستقلال

السياسى[٥٥]. كذلك نجد البعض الثالث يتطلب ركنى الاستقلال السياسى والسلطان[٥٦]، مع أن هذه الأركان ليست فى حقيقتها سوى ركن الحكومة أو السلطة السياسية [٥٧].

وليس من المعقول ما يذهب إليه البعض من تطلب الشخصية المعنوية [٥٨] كركن من أركان الدولة [٥٩]، لأن هذه الشخصية هى نتيجة طبيعية لوجود الدولة وليست ركناً فيها فبمجرد نشوء الدولة تتمتع بشخصية معنوية [٦٠].

هوامش الفصل الأول

١- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، الدولة والحكومة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٧٠) ص ٢٠ نقلاً عن:

Bluntachli, Theori Science Général de L'Etat (1877), P. 18.

٢- سعد عصفور، القانون الدستورى (الإسكندرية: دار المعارف، ١٩٥٤) ص ٢٢٤.

٣- بطرس بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرى، ١٩٧٩) ص: ٣٦١ : ٣٦٢.

٤- طعيمة الجرف، نظرية الدولة والمبادئ العامة للأنظمة السياسية ونظم الحكم (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٨) ص ٦٧.

٥- وحيد رأفت، القانون الدستورى (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٣٧) ص ١٩.

٦- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى (الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٢) ص ٢٠٥.

٧- عثمان خليل، القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة عبد الله وهبه، ٥٣/ ١٩٥٤) ص ١٠.

٨- عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة (جامعة الإمارات العربية المتحدة، ١٩٨٢) ص ٩٣.

٩- محمد كامل ليله، النظم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٠، نقلاً عن:

Bonnard, Conceptio Juridiqus L'Etat (1922). P. 25.

١٠- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٢١، نقلاً عن:

Esmein, Traite de Droit de Droit Consitionnel (1927), P. 1

١١- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة عبد اللـه وهبه، ١٩٤٩) ص ٢. نقلاً عن:

Duguit, Traité de Droit Constitionnel (1921), P. 393 ets.

١٢- من هؤلاء الشراح:

- محمود عاطف البنا، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى، وصوره الرئيسية (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٨٠) ص ١٤.
- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٣١ _ ٣٢.
- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠)، ص ٢٣، ٢٤.

١٣- محمد بكر حسين، النظم السياسية (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨١) ص ١٥.

١٤- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٢١ _ ٢٢.

١٥- أحمد عبد القادر الجمال، النظم الدستورية العامة فى ضوء الاتجاهات الحديثة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣) ص ٦٠.

١٦- سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٢٣ نقلاً عن:

Burdeau, Thaite de Science Politique (1949), P. 191, ets.

١٧- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٦ نقلاً عن:

Fauchille, Thaite de Droit International Public (1922).

١٨- عبد الوهاب خلاف، السياسية الشرعية (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٥٠) ص ٦٩.

١٩- محمد عبد اللـه العربى، نظام الحكم فى الإسلام (بيروت، دار الفكر، ١٩٦٨) ص ٢١.

- أحمد كمال أبو المجد، نظرات حول الفقه الدستورى فى الإسلام، محاضرات ألقيت فى الموسم الثقافى الرابع للمحاضرات العامة، ١٩٦٢، بالأزهر، من مطبوعات الإدارة العامة بالأزهر، ص ٥٢.

٢٠- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، (بدون جهة أو دار نشر، ١٩٨٢) ص ٥٦. نقلاً عن:

- محمود حافظ، الوجيز فى النظم السياسية والقانون الدستورى، ط ٢ (القاهرة: ١٩٧٦) ص ١٨.

٢١- سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٢٨. نقلاً عن:

- حامد سلطان، عبد اللـه العريان، أصول القانون الدولى (١٩٥٣)، ص ٢٩١.

٢٢- عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤) ص ٤٤.

٢٣- عبد الفتاح العدوى، الديمقراطية وفكرة الدولة، المرجع السابق، نفس الموضع.

٢٤- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٨. نقلاً عن:

- فؤاد العطار، النظم السياسية والقانون الدستورى (١٩٧٥) ص ١٢٦.

٢٥- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤) ص ٢٩٨.

٢٦- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٠.

27- Ernest Barker, Reflections on Government (Oxford: Macmillan, 1958), P. XIV.

٢٨- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٧٦.

٢٩- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٢.

٣٠- عبد الرحمن خليفة، مدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٩٦.

٣١- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٦) ص ١١١.

٣٢- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة: مكتبة عبد اللـه وهبه، ١٩٤٣) ص ٩.

٣٣- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٧٩.

٣٤- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٠٠.

٣٥- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٧٩.

٣٦- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٨٠.

٣٧- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٧. نقلاً عن:

- حامد سلطان، أصول القانون الدولى (القاهرة: ١٦٥) ص ٤٢٧.

٣٨- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، مبادئ العلوم السياسية (القاهرة: مكتبة الأنجلو ١٩٦٣) صفحات ١٨١ - ١٨٢.

٣٩- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٣.

٤٠- محمد سامى عبد الحميد، أصول القانون الدولى العام، المجلد الأول، القاعدة الدولية (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٢) ص ١٩٠.

٤١- محمود عاطف البنا، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣٨.

٤٢- محمد طلعت الغنيمى، الأحكام العامة فى قانون الأمم (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٠) ص ٦٥٣.

٤٣- ثروت بدوى، النظم السياسية، جـ ١ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٤) ص ٢٨.

٤٤- ثروت بدوى، النظم السياسية، المرجع السابق، نفس الصفحة.

٤٥- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١١٤.

٤٦- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٨٣.

٤٧- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٦٤ نقلاً عن:

- ماهر عبد الهادى، السلطة السياسية فى نظرية الدولة (١٩٨٠) ص ٣٥.

٤٨- سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصر (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦) ص ٤٥.

٤٩- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣١.

٥٠- ثروت بدوى، النظم السياسية، جـ ١، مرجع سابق، ص ٣٣ _ ٣٤.

- سعاد الشرقاوى، النظم السياسية فى العالم المعاصرة، مرجع سابق، ص ٤٦.

٥١- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٧ نقلاً عن:

M. Duverger, Droit Constitutionnel, (Paris, 1976), p. 9.

٥٢- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٣١.

٥٣- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٨. نقلاً عن:

V. Esmein, Elements de Droit Constitutionnel, P. 1.

٥٤- مصطفى الصادق، وايت إبراهيم _ القانون الدستورى المصرى والمقارن (القاهرة: المطبعة العصرية، ١٩٢٥) ص ٢٥.

٥٥- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٣.

٥٦- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٣.

٥٧- سعد عصفور، القانون الدستورى، مرجع سابق، هامش ص ٢٢٦.

٥٨- معنى الشخصية المعنوية للدولة: أن يكون لها فى نظر القانون شخصية مستقلة عن شخصية الأفراد الداخلين فى تكوينها.

٥٩- عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١١.

٦٠- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١١٦.

الفصل الثانى

النظريات التى تفسر نشأة الدولة

الفصل الثانى

النظريات التى تفسر نشأة الدولة

إن المتتبع لتاريخ الفكر السياسى يجد ثمة خلافاً حول تفسير نشأة الدولة، استلزم ظهور عدة نظريات عن أصل الدولة وكيفية تكوينها، وإن لم يكن هناك دليل تاريخى على أن أياً من هذه النظريات صحيح تماماً بحيث يمكننا أن نقول أن كل الدول نشأت بالضرورة بهذه الكيفية أو تلك.

ولكن على الرغم من عدم صحة هذه النظريات كوقائع تاريخية فإن لها أثراً مزدوجاً فى دراسة علم السياسة [١].

فأولاً: نستطيع أن نرى فى كل هذه النظريات جانباً من الصواب، بحيث يمكن القول بأنها وإن كانت لا تفسر نشأة الدولة فإنها أكدت عاملاً أو أكثر من العوامل التى اشتركت فى تطور الدولة وتكوينها.

وثانياً: لما كان مفهوم أصل الدولة يرتبط أساساً بنشأة السلطة السياسية ومصدرها فإن كلاً من هذه النظريات تمثل اتجاهاً عاماً يقوم عليه فى الواقع فكر متكامل فيما يتصل بتنظيم المجتمع سياسياً ومصدر السلطة فيه وحدودها، أى أنها تنطوى على وجهة نظر خاصة فى المجتمع وأهدافه ودور الحاكم فيه.

وسوف يحاول الباحث فيما يلى أن يعرض أهم هذه النظريات.

أولاً: نظرية التطور العائلى:

تذهب هذه النظرية إلى ما يذهب إليه علم الاجتماع حين يعتبر الأسرة الوحدة الرئيسية الأولى فى بناء المجتمع، وتجعلها النواة الأولى أيضاً فى نشأة

الدولـة، وتنمو الأسـرة لتصـبح عائلـة وحين تألفت عدة عائلات تكونت العشيرة وحين اجتمعت عدة عشـائر تكونـت القبيلة وحين استقرت هذه القبيلة فى أرض تكونت القرية التى نمت فأصبحت مدينة.

وكانـت هذه هـى الصـورة البدائية المصـغرة للدولـة الحديثة بمعنى أن هناك مجموعـة من النـاس جمـع بين روابط المصـالح الماديـة والاشـتراك فـى التقالـيد والعـادات وبمضـى الوقـت تـتوحد لغـتهم وتـتآلف مشـاعرهم ويتأصـل استقرارهم فى هذه البقعة من الأرض ومن ثم تنشأ الأمة من هذه التجمعات التى لا يمكن أن توجد بدون سلطة سياسية عليا تقوم بمهام الحكم، وهكذا تنشأ الدولة.

ويذهـب بعـض الإجتماعييـن فـى تلـخيص هـذه الأدوار إلـى أنهـا بـدأت بسلطان الأب، فلمـا كـبرت الأسـرة أنـتقل السـلطات إلـى رئـيس القبـيلة، ثـم إلـى رئيس أكبر قبيلة، ولما كبرت القبيلة انقسمت إلى عشائر لكل منها رئيس، ولكن ظلـت الرئاسـة العليا لشيخ القبيلة الكبرى، ثـم كبرت العشائر فأصبح مجموعها يكون أمة، وأصبح شيخ القبيلة ملكاً أو رئيساً بصورة عامة [٢].

ومـا يؤيد هذه الفكـرة مـا بيـن الجماعـة السياسية والأسرة من تشـابه فى بعـض الأمـور فالتضـامن الجمـاعى والـروح القومـية اللـذان يجمعـان بيـن أفـراد الدولـة يمكن تشبيههما بالروح العائلية التى تربط بين أفراد الأسرة الواحدة. كما أن سـلطة الأب علـى أفراد أسـرته تلوح وكأنها النـواة الطبيعية لسلطة الحـاكم فى الدولة [٣].

علـى أن أصـحاب هـذه النظرية لم يغفلوا – إلى جانب الأدوار المتقدمة – العوامل المختلفة التـى كان لـها أثر كبير فى تكوين الدولة كالدين والقوة المادية

والمعنوية والعوامل الجغرافية والاقتصادية. وهم يرون أن الدولة هى نتيجة لهذه التطورات مجتمعة (٤).

ويعد أرسطو من القائلين بهذه النظرية إذ يحدد مدخله إلى نظرية الدولة فى قضية منطقية يقرر فيها أنه إذا كان من الطبيعى أن تنمو البذرة لتكون نباتاً متميزاً فى النهاية، فإنه من الطبيعى كذلك أن ينمو الإنسان، ليجد ذاته الأرقى فى الدولة، فالإنسان وهو مدنى بطبعه يبقى ناقصاً أبتر ما لم يتصل بالآخرين من أمثاله، بمعنتى أن كماله ووجوده الأمثل لا يتحقق إلا بالجماعة وفيها، والإنسان مدنى بطبعه إذ يجد طبيعته البشرية فى ذاته وفى جماعته البدائية والبيولوجية فى شكل الأسرة، لا يحقق طبيعته هذه فى صورتها الأعلى والأرقى إلا فى الدولة بفعل قوانين النمو والارتقاء (٥).

فالطبيعة – فى رأى أرسطو – خلقت الذكر والأنثى، وخلقت فى الذكر ميلاً غريزياً للاجتماع بالأنثى من أجل التناسل وحفظ النوع، كذلك ميزت الطبيعة بين الأفراد، فوهبت الذكاء للأحرار، وحرمته على العبيد الذين لا يخدمون الصالح العام إلا بأيديهم وقدراتهم الجسدية، وباجتماع الذكور والإناث تتكون الأسرة باعتبارها النموذج البدائى للمجتمع البشرى والأساس التاريخى البعيد لنظام المدن السياسية. وباتساع الأسرة واجتماعها تتكون العشائر وباتساع العشائر واجتماعها تتكون القبائل، وباتساع القبائل واجتماعها تتكون القرى وباتساع القرى تتكون المدن السياسية (٦).

ومنذ عهد أرسطو وجدت هذه النظرية عدداً من المؤيدين عبر العصور يرجعون نشأة الدولة إلى نشأة سلطة الأب على الأسرة.

فقد كانت الدولة عند بودان مجرد اتحاد عدة عائلات يخضع أفرادها لسلطة حاكم ذى سيادة [٧].

وقد لاحظ دوجى أن سلطة رب العائلة لدى أغلب الشعوب الآرية والسامية كانت هى النواة الأولى لسلطة الحاكم فى الدولة، ففى روما وفى كثير من المدن اليونانية القديمة، كانت السلطة فى أيدى أرباب العائلات حيث لم تكن المدينة إلا عبارة عن إجتماع عدة عائلات، وعليه كان مجلس الشيوخ فى روما وهو يتكون أساساً من رؤساء القبائل، هو الذى يجوز السلطة العليا حتى فى عهود النظام الملكى، وكذلك كان رب الأسرة هو الرئيس الدينى للأسرة، وهو كاهنها الأكبر، ويستمد من ذلك صفته كحاكم أعلى لهذه الجماعة الصغيرة "الأسرة"[٨].

وقد قرر سير هنرى مين Sir Henry Maine رائد هذه النظرية فى مؤلفه القانون القديم والتاريخ المبكر للنظم أن هناك شواهد تاريخية تدعم نظريته، وأن هذه الشواهد مستمدة من الملاحظات الحديثة التى تناولت تلك الحضارات الأقل تقدماً من حضارتنا، وكذلك من السجلات التى احتفظت بها أجناس معينة من تاريخها القديم، ثم من التاريخ القديم، ويستشهد هنرى مين على ذلك بما كان سائداً فى روما وأثينا وفى الهند على وجه الخصوص، وهو يفسر نظريته فى كتابه السالف الذكر بقوله:

إن الأسرة هى الجماعة الأولية، التى تخضع بصفة نهائية إلى رب العائلة. ويكون تجمع العائلات العشيرة، ومن مجموع العشائر تتكون القبيلة، ثم تجمع القبائل يكون ما يعرف باسم الكومنولث[٩]. ومعنى ذلك أنه عند الشعوب البدائية فى العصور القديمة، لم يكن المجتمع هو تجمع من الأفراد، ولكنه مجموعة عائلات، ووحدة المجتمع البدائى هى العائلة، التى يكون للجد الأكبر

فيها سلطة مطلقة على الأبناء جميعها، فقد كان له عليهم حق الحياة والموت، بل لم يكن ثمة فارق يذكر بين الأبناء والعبيد، لولا أن الأبناء فيما بعد الفرصة فى أن يصبحوا أرباب عائلات. على أن تجمع العائلات الخاضعة لسلطة رئيس واحد هو الذى أدى إلى نشأة القبيلة، ومن ثم نشأة الدولة (١٠).

وجدير بالذكر أن أصحاب هذه النظرية وهم يدعون إلى هذا التفسير فى نشأة الدولة إنما يستخدمون النظرية العضوية فى هذا التفسير، بمعنى أنهم يعتبرون الدولة كائناً عضوياً تخضع للقوانين التى يخضع لها الكائن العضوى من حيث التطور من البسيط إلى المركب ومن النقصان إلى الكمال والاتقان ثم إلى الشيخوخة والهرم وأخيراً إلى الموت والفناء.

ويعود أصحاب هذه النظرية للتدليل على صدق نظريتهم إلى ما ينادى به علماء الإجتماع من أنه كلما كانت العائلة قوية سليمة كان المجتمع قوياً سليماً، ومن ثم كانت الدولة كذلك ولا يمكن لأى دولة أن تقوم لها قائمة راسخة صامدة والوحدة الأولى فيها مفككة غير متماسكة (١١).

تقدير نظرية التطور العائلى:

من الملاحظ أن هذه النظرية تفترض أمرين يمكن انتقادهما إلى جانب الانتقادات الأخرى التى يمكن أن توجه إليها.

أ- أن الخلية الأولى فى الجماعة هى الأسرة الخاضعة لسلطة ربها،

ب- أن هذه الأسرة تطورت بالتدريج فأصبحت قبيلة فمدينة فدولة، كما تطور مركز رب الأسرة بدوه إلى شيخ قبيلة وفى النهاية إلى ملك.

١- أما عن الفكرة الأولى فيلاحظ أن الأسرة فى ذاتها لم تكن أول خلية فى الجماعة البشرية بل إن الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة والرغبة فى التعاون على مكافحة أحداث الطبيعة قبل أن توجد الأسرة الخاضعة لسلطة ربها أو يتقرر أساسها نفسه وهو اختصاص الرجل بزوج له، فقبل أن يصل الإنسان إلى هذه المرحلة وجدت الجماعة البشرية بدافع المصالح المشتركة، وكانت المرأة مشاعاً بينهم وكانت الأسرة فى عالم الغيب حينذاك – وعليه فالقول بأن الأسرة هى أول خلية اجتماعية وجعلها على هذا الأساس أصل الدولة الحديثة يعيبه القصور الذى يتمثل فى عدم التوغل فى بطون التاريخ البشرى إلى ما قبل وجود الأسرة ذاتها من جماعات بشرية[١٢].

٢- إن هذه النظرية حينما ترجع سلطة الملوك والحكومات إلى أصل شرعى، هو سلطة الأب على أسرته فى القدم تنسى ما أكده بعض علماء الإجتماع من أن سلطة الأم كانت أسبق تاريخياً من سلطة الأب، وهذا مفهوم إذ أنه ما كان ليتصور وجود السلطة الأبوية المدعى بها فى عصر الهمجية الجنسية الأولى التى لم يكن فيها الولد ليعرف أباه وإنما كان يعرف أمه – ففى هذا الوقت كانت السلطة للأم المعروفة دون الأب المجهول وكانت هى التى تأمر وتنهى وكانت هى القابضة على زمام الأمر فى الجماعة ولقد استشهد أنصار هذا القول بما هو مشاهد من بقاء هذا النظام إلى اليوم ين بعض القبائل البدائية كقبائل الهوفاس بجزيرة مدغشقر[١٣].

كذلك فإنه من الخطأ تشبيه السلطة السياسية فى الدولة بالسلطة الأبوية فى الأسرة، فهذه الأخيرة شخصية ترتبط بأشخاص رب الأسرة وأفرادها أما السلطة السياسية فهى مجردة ودائمة. أى أن السلطة الأبوية تزول بوفاة رب الأسرة، أو ببلوغ الأطفال سن الرجولة والاستقلال بأنفسهم. أما السلطة

السياسية فهي دائمة رغم تعاقب الأشخاص الذين يمارسونها، كما أن رب الأسرة لا يستطيع أن يتخلى عن سلطته، بينما للحاكم أن يتنازل عن الحكم وقتما شاء[١٤].

٣- من الخطأ القول بأن كل الدول قد تطورت من أسرة إلى قبيلة فمدينة سياسية فدولة. إذ على العكس من ذلك توجد دول خرجت في تطورها على هذه القاعدة فإن صح أن المدن اليونانية القديمة مثلاً قد نشأت على هذا النحو بسبب ظروفها الجغرافية الخاصة وطبيعة أرضها، فأن دولاً أخرى مثل مصر الفرعونية ودولة الفرس لم تسر على هذا الدرج نفسه. فنجد مصر مثلاً وقد أصبحت دولة دون أن تمر على نظام المدينة السياسية التي ظهرت في بلاد الإغريق. فإن مخاطر الفيضان في هذا الودى قد استلزمت تكاتف الجهود – منذ القدم – على طول مجرى النيل فأدى ذلك إلى تجمع الناس على مساحات أوسع مما كانت عليه الحال في بلاد الأغريق خصوصاً وأن طبيعة البلاد المصرية وسهول اتصال أجزائها بعضها ببعض قد ساعد على هذا التجمع في دائرة أوسع ولذلك وحدت دولة مصرية في الوجه القبلي وأخرى في الوجه البحري دون أن تعثر على أثر لمثل هذه المدن السياسية الاغريقية. فكان الانتقال في مصر مباشرة من القبيلة إلى الدولة دون مرور بنظام المدينة السياسية. وفي عهد مينا ضم الوجهان البحري والقبلي وتكونت منهما الدولة المصرية الفرعونية [١٥].

كذلك إذا نظرنا إلى الدول التي ولدت حديثاً، وجدنا أنها لم تولد نتيجة تطور أسرة واحدة، بل نتيجة تفاعل عوامل مختلفة، فدولة الولايات المتحدة الأمريكية مثلاً قامت نتيجة ظروف سياسية واقتصادية مختلفة، ولم تكن وليدة تطور أسرة معينة [١٦].

٤- إن أهداف الدولة أوسع كثيراً من هدف العائلة فالعائلة تفقد أساس وجودها وتستنفد وظيفتها الرئيسية عند نضوج الأطفال وبلوغهم السن الذى يسمح لهم بالعيش مستقلين عن أبائهم. أما الجماعة السياسية فلها أهداف أبعد من ذلك بكثير ولا تستنفد أغراضها بمجرد إشباع حاجات جيل معين، بل تبقى قائمة رغم تغير الأشخاص الذين يعبرون حياتهم الدائمة (١٧).

ولكن على الرغم من تعرض هذه النظرية للنقد إلا أن البعض – ومعهم الباحث – يرى أن هذا النقد لا يهدمها، فالإنسان البدائى ما كان يستطيع أن ينتقل فجأة من حياة البداوة والهمجية وفوضى العلاقات الجنسية، إلى نظام الدولة بكل ما فيه من قيم وما يحيط به من نظم ومن قوانين، دون أن يمر بالتجربة فى تجمعات أسرية صغيرة تنمو تدريجياً، وتعوده مع الزمن حياة الاستقرار وتعلمه حب النظام وتهذب فيه النوازع الفردية وتقوى لديه حب التضامن والترابط الاجتماعى مع الآخرين (١٨).

ومن ناحية أخرى إن لم تكن الأسرة هى الخلية الأولى فى المجتمع، وإن كان الناس قد جمعتهم المصالح المشتركة فى التعاون قبل تكوين الأسرة، فإن هذا لا يمنع من أن تكون الأسرة – بعد نشأتها – أول خلية منظمة فى الجماعة (١٩). وأنها تمثل إحدى حلقات تطور الحياة الإنسانية والاجتماعية وإن اختلفت سلطة الأب على العائلة عن السلطة السياسية فى الدولة (٢٠).

ومن ناحية ثالثة فإنه إذا كانت سلطة الأم أسبق من سلطة الأب قبل تنظيم الأسرة وأختصاص الرجل بزوجة له، فإن سلطة الأب قد وجدت منذ أن وجدت الأسرة ونظمت وأختص الرجل بامرأة تعيش فى كنفه ومع أولاده.

ثانياً – النظرية الدينية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن الدولة نظام إلهى، فرضه الله لتحقيق الغاية من الاجتماع البشرى. وينتهى أصحابها إلى تقديس السلطة العامة، باعتبارها من حقوق الله وحده، تأتى من لدنه إلى الحكام.

وجدير بالملاحظ أن الاتجاه الدينى فى تفسير نشأة الدولة كان أقدم الأفكار السياسية وأكثرها ارتباطاً بالمجتمعات السياسية الأولى، ولكنه خضع للتطور وأصابه التغير تحت تأثير تطور الإنسان وازدياد وعيه السياسى يوماً بعد يوم [٢١].

فيبدو بوضوح أن الساحر كان يلعب دوراً ضخماً فى حياة الجماعات البشرية الأولى إذ أنه اكتسب بوصفه الوسيط بين الناس والقوى الغيبية التى تسيطر على مصائرهم، نفوذاً متزايداً فى تحديد المحرمات والقواعد التى تسير عليها الجماعة. وعندما تحول الساحر إلى كاهن استمر هذا التطور إلى أن صارت إرادة الآلهة هى المرجع النهائى لكل تصرفات الإنسان [٢٢].

وقد لعبت هذه النظرية دوراً كبيراً فى التاريخ، وقامت عليها السلطة فى أكثرية المدنيات القديمة، وأقرتها المسيحية فيما بعد مراحلها الأولى، وإن حاربتها بعد ذلك [٢٣]، ثم استند إليها الملوك فى أوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر لتبرير سلطتهم المطلقة.

ويمكن التمييز داخل هذه النظرية بين ثلاث صور متتابعة – فقد بدأ الأمر باعتبار أن الحاكم ليس من طبيعة البشر وإنما هو من طبيعة آلهية، ولذلك فقد اعتبر آله على الأرض وتطور الأمر بعد ذلك إلى اعتبار الحاكم من

اختيار اللـه، فهو قد اختاره ليمارس باسمه السلطة على الأرض، ثم تطور الأمر مرة أخرى إلى اعتبار الحاكم مختاراً بطريق غير مباشر من قبل اللـه. وذلك على النحو التالى:

١ـ نظرية تأليه الحاكم:

تعود هذه النظرية إلى البدايات الأولى، للفكر الإنسانى حيث ساد الفكر الدينى جميع أوجه النشاط البشرى وحين كان الإنسان البدائى يهرع إلى قوة خفية عليا التماساً للأمن والطمأنينة، وطلباً للعون على مواجهة ظواهر الحياة وعواملـها.

ففى مجتمع يقوم على الرهبة من الطبيعة ومن المجهول، وتتحكم فيه الأساطير والمعتقدات كان طبيعياً أن تختلط السياسة بالعقائد فتغلب عليها خاصية القداسة، بحيث يقوم الخضوع للزعيم على أساس أنه يمثل فى شخصه إرادة الآلـهة، بل على أساس أنه آلـه، يعبد وتقدم لـه القرابين [٢٤]، وعليه فإنه لم يكن مختاراً من الآلـه، حيث كان هو اللـه نفسه ـ وكانت هذه هى السمة الغالبة على التاريخ القديم كلـه، فى مصر وفى الهند وفى اليابان وفى اليونان، وقد وجدت الفكرة كذلك عند الرومان الذين كانوا يقدسون الامبراطور ويعدونـه آلـهاً.

ففى مصر الفرعونية يؤكد المؤرخون أن التطور السياسى، فى اتجاه تركيز السلطة فى يد شخص واحد، كان ملازماً بل ومعتمداً على تطول مماثل فى الفكرة الدينية فى اتجاه التركيز فى معبود واحد ـ وفى العصر الفرعونى، بعد تحقيق الوحدة السياسية واستقرارها بدأت السيادة السياسية تأخذ مظهراً دينياً واضحاً. فقد كان فرعون يعتقد فى نفسه، وتعتقد الرعية فيه، أنه ينحدر من

أصلاب الآلهة، ثم وصل الأمر في عهد الأسرة الرابعة والخامسة أن لقب فرعون بلقب (رع) أى الآله في اللغة المصرية القديمة - فأصبح لا يستمد سلطته من الآلهة، بل أصبح هو نفسه آلهاً فوق البشر يعبد وتقدم له القرابين [٢٥].

ومن الطبيعي أن ينتهي الأمر إلى دعم سيادة فرعون المطلقة، وإلى ظهور نوع جديد من العبادة هو عبادة فرعون - وهو ما فتح الباب لحكومة الكهنة ودخلوها في صراع طويل مع الملكية المصرية، مما تتميز به التاريخ المصرى القديم.

ويؤكد المؤرخون أن فكرة الملكية الآلهية كانت مستقرة في ضمير المصرى قبل عصر الأسرات. فهي فكرة أصيلة، استغلتها الأسرات الأولى في تأسيس ودعم حكمها الجديد [٢٦].

وقد كان الاعتقاد السائد في الهند أيضاً مؤداه أن القوى الآلهية هي أساس كل قانون وأنها بالتالي هي المصدر الأول لكل تنظيم سياسي، أو اجتماعي، وكانت قوانين مانو الهندية القديمة تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة من الآله الأكبر براهما، وهذا هو ما يوجب طاعتهم، بل وتقديسهم [٢٧].

كذلك كان الشعب في اليابان ينظر إلى - الملك - الميكادو على أنه الله - وعلى الرغم من هزيمة اليابان في الحرب العالمية الثانية فلا تزال ملامح الرهبة والخشوع قائمة تجاه الميكادو [٢٨].

ولم يكن الأمر قاصراً على مصر والهند واليابان فقط، بل أيضاً في المدن الرومانية القديمة حيث اختلط القانون بالعقائد، وكانت الدولة ديناً وسياسة في نفس الوقت تفرض فلسفاتها وقوانينها وعقائدها على الرعايا.

ويؤكد تاريخ روما هذه الحقيقة، فقد بدأت روما حياتها السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ ق. م بنظام ملكى مطلق، الملك فيه رئيس الديانات يضع القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه مطابقاً لإرادة الآلهة. وإذا كان الطابع العقائدى للسلطة قد اختفى فى العصر الجمهورى، فإنه بدأ يتحدد فى العصر الامبراطورى، فقد تحولت ديانة الامبراطور لتصبح الديانة الرسمية للدولة، الإمبراطور كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجله الشعائر. ووصل الأمر قبل ظهور المسيحية بقليل أن كان الامبراطور ينتقل بعد وفاته إلى مصاف الآلهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة (٢٩).

ومما لا شك فيه أن خلع هذا النوع من الألوهية على الحاكم يجعله على درجة من القداسة بحيث تصبح سلطاته مقدسة أيضاً فلا يرقى إليه أى نقاش أو نقد أو مراجعة.

٢ـ نظرية التفويض الآلهى الخارج عن إرادة البشر:

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا – قوة الله – هى التى أوجدت القوة السياسية، وهى التى عينت الشخص – أو الأشخاص أو الأسرة – الذى يكون له حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من الله تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليراعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة.

وقد نجد أن لهذه النظرية جذوراً فى الفكر القديم، ففى الصين كان التنظيم يقوم على أساس أن الامبراطور يستمد سلطته من السماء، فهو يحكم وفقاً للحق الإلهى الذين يخوله سلطة مطلقة، يعاونه فى تصريف وإدارة شئون الامبراطورية مجلسان: أحدهما مجلس الأعيان ويختار أعضاؤه من الأمراء

والارستقراطيين، وثانيهما: مجلس الوزراء وأعضاؤه ستة يختارون من خبرة رجال الدولة [٣٠].

وعندما جاءت الديانة اليهودية نظرت إلى الله على أنه منشئ السلطة الملكية، وأنه هو الذى ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة وينتزعها منهم [٣١].

كذلك كان الاعتقاد الذى يدين به المسيحيون هو أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب – أى التنظيم السياسى كله – هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة وأن الله فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب الخطيئة الأولى ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أياً كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك هى إرادة الله [٣٢].

وقد بنى اباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الآلهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن الله هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك [٣٣].

وخلاصة ما انتهى إليه هؤلاء أن الرب وقد خلق الإنسان، خلق كذلك السلطة لتنظيم علاقات البشر لأنه لا يحب لعباده الفوضى. وللسلطة الآلهية سيفان، سيف السلطة الدينية وسيف السلطة الزمنية، وإذا كان الرب يودع سيف السلطة الدينية للبابا فى الكنيسة، فإنه يودع بنفسه وبإرادته المباشرة سيف السليطة الزمنية للامبراطور [٣٤]. وإن كان ذلك المفهوم قد تغير فيما بعد كما سوف يأتى الحديث.

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على ألسنة الكثير من رجال الكنيسة المسيحية مثل القديس بيير والقديس بول والقديس امبرواز.

وقد كان القديس بول يسند السلطة إلى اللـه ويقول إن كل سلطة مصدرها الإرادة الألـهية، ومن ثم تكون سلطة الحاكم ملزمة لأنه ليس إلا منفذاً لإرادة اللـه ـ وذهب البابا ليون الثالث عشر فى أواخر القرن الماضى إلى أن الحكام يستمدون سلطانهم من اللـه مباشرة وأن الشعب لا يملك منحهم سلطة الحكم لأن اللـه وحده هو مصدر كل سلطة على الأرض (٣٤).

وتطورت هذه النظرية فى إنجلترا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، وأخذت شكل الحق المقدس للملوك، وكانت النظرية تقول أن اللـه انشأ السلطة منذ انشأ الإنسان على الأرض.

ولقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى فى فرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر حيث سرى المثل القائل أن ملك فرنسا لا يستمد ملكه إلا من اللـه وسيفه

"Le Roi de France ne Tient Son Toyaume Que du Dieu et de Sone Ope'e".

ويلاحظ أن كلمة سيفه Son Ope'e أريد بها إذ ذاك معارضة السلطة الدينية بعض الشئ (٣٥).

على أن نظرية التفويض الإلـهى ظهرت بأجلى تعبير فى عهد لويس الرابع عشر حيث كتب فى مذكراته أن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الخالق. فاللـه لا الشعب مصدرها، وهم مسئولون أمام اللـه وحده عن كيفية استعمالها وجاء فى مقدمة مرسوم ديسمبر سنة ١٧٧٠ الذى أصدره لويس الخامس عشر: إننا لم نتلق التاج إلا من اللـه. فسلطة عمل القوانين هى من اختصاصنا بلا تبعية ولا شركة.

أما فى ألمانيا فقد ظلت آثار هذه النظرية باقية يرددها غليوم الثانى حتى نهاية الحرب العالمية الأولى حيث أعلن فى سنة ١٩١٩ دستور فيمر الديمقراطى، أما قبل ذلك فقد جاء فى خطبة لغليوم الثانى فى ديسمبر ١٨٩٧ قوله: أن غليوم الأول قد أقام كنزاً واسع النطاق يجب علينا حفظه مقدساً، هذا الكنز هو الملك المستمد من معونة الآله. الملك القائم على المسئولية العظمى أمام الخالق دون سواه، تلك المسئولية التى لا يمكن لأى وزير أو مجلس نواب أن يرفعها عن عاتق ولى الأمر (٣٦).

ومقتضى هذه الآراء إمكان استبداد الملوك بالأمر لكونهم غير محاسبين عن أعمالهم إلا أمام الله الذى اصطفاهم وفضلهم على عباده.

وقد استخدمت هذه النظرية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر لتبرير سلطة الملوك المطلقة، ففى هذين القرنين صادفت هذه الأفكار هوى لدى الحكام، وتمسك بها الملوك لتبرير استبداهم وعدم فرض أى رقابة على أعمالهم.

ولكن هذه النظرية وإن كانت تجعل للسلطة السياسية قداسة دينية يحمل الخروج عليها معنى الكفر بالله، إلا أن فئة الحكام الذين يقومون على أمرها، لم يعودوا آلهة كما كانوا فى الماضى، فالدين لله، ولا تصح عبادة غيره. ولكنهم على الرغم من ذلك لا يزالون يمارسون السلطة باعتبارهم مختارين مباشرة بالإرادة الآلهية ومفوضين من لدنها، مما يدعم حقهم المقدس فى الحكم وفى السيادة (٣٧).

على أن هذه النظرية أخذت تتلاشى بعد أن عجزت عن مجابهة الأفكار الحديثة ويقظة الشعوب.

٣ـ نظرية التفويض الآلـهى الناشئ عن العناية الآلـهية:

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللـه قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين ـ فاللـه لا يختار الملوك بإرادته مباشرة ولكن العناية الآلـهية توجه الحوادث وإرادات الأفراد توجيهاً يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً لا مناص منه، ومن أنصار هذه النظرية بوسوية Bossuet وبونالد Bonald وجوزيف دى مستر Josef de Maistre .

ومن الملاحظ أن هذه النظرية لا ترمى إلى تأييد الحكومات الملكية أو الارستقراطية بل هى تعلل وجود سلطة الحاكم فقطك سواء أكان فرداً أم طبقة أم مجموعة من الأمة (٣٨).

وعلى ذلك فهذه النظرية لا تلفظ الديمقراطية بل تتسع لـها، إلا أن الديمقراطية القائمة عليها تكون ديمقراطية مستمدة من إرادة اللـه (٣٩).

ومما لا شك فيه أن الحاكم الذى يمارس سلطة آلـهية يستطيع أن يستبد بها، وإن كان الشعب هو الذى اختاره ـ فما دام الحاكم يستمد سلطته من اللـه فهو لا يكون مسئولاً أمام أحد غير اللـه. فالاختيار الديمقراطى للحاكم لا يعنى حتماً أن يكون الحكم حراً، بل يمكن أن يكون استبدادياً.

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الآلـهى المباشر نشأت أثر الصراع الدينى بين الدولة والكنيسة فى أوروبا فى العصر الوسطى إبان حركة الإصلاح الدينى.

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انهارت فى القرن الخامس الميلادى حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحى كله (٤٠). وهو ما

ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح بإخضاعها للكنيسة باعتبار أنها هى التى تمثل الشعب المسيحى [٤١].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية - الباب - بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم. ولم يلبث أن انبثق من هذا المفهوم الجديد المبدأ الذى يذهب إلى أن الحاكم الزمنى يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحى على أساس أن الله سلم السيفين معاً للبابا الذى احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، وأعطى الثانى للحاكم الزمنى [٤٢].

ولما كان الباب هو الذى يمنح الحاكم الزمنى سلطته فإن له أيضاً أن يحرمه منها إذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه [٤٣]، وقد نتج عن ذلك أن بدأ الباب يفرض سلطته على الحاكم الزمنى.

وقد ظلت نظرية التفويض الآلهى، غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريبا كانت للكنيسة فيهما اليد العليا فى المجتمع الأوروبى المسيحى.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوروبا فى هذه الفترة.

على أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن جوهر هذه النظرية لا يختلف عن جوهر نظرية التفويض الآلهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقاً للنظريتين - فى اختيار الحاكم - هو إرادة الله تعالى، وإنما هو حسب النظرية الأولى إرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، فى حين - حسب نظرية العناية

الآلـهية ـ تعمل بطـريق غير مباشـر وبواسطة إرادات الأفراد. تلك الإرادات التى لا تختار الحاكم مباشرة، وإنما تختاره مسيرة بالعناية الآلـهية.

تقدير النظرية الدينية:

قد لا يحتاج نقد النظرية الدينية إلى عناء أو جهد وذلك للأسباب التالية:

١- إذا كانت هذه النظرية قد صلحت للحكم فى عصور الجهل، فهى لا تصلح للحكم فى عهد العلم والعقل والفكر المستنير، فهذه النظرية ترتكز على الاعتقاد الدينى، وهى بذلك تخرج عن نطاق البحث العلمى.

٢- رأى J. NH. Figgis أن السبب فى تدهور هذه النظرية يكمن فى الحقيقة التى مؤداها أن اليوم هناك اعتقاد عام بالدور الأعلى للعقل وأن الإيمان يجد مكانه الحقيقى فى المسائل الروحية [٤٤]. كما أن خطورة هذه النظرية تتمثل فى أن التسليم بأن السلطة روحية فى أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام المحكومين وهذا ما يبرر مطالب الحكام الأوتوقراطيين [٤٥].

٣- ومما يجافى الصواب وصف هذه النظرية بأنها دينية، فقد نسبت ظلماً إلى الدين للاحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية سواء منها ما فصل بين الدين والدولة كالمسيحية، أو جمع بينهما كالإسلام، لا تقر هذه النظرية.

وعلى الرغم من الانتقادات التى وجهت لـهذه النظرية فإن البعض يرى أن لـها أهمية تاريخية لا يمكن إنكارها ذلك لأنها ظهرت فى عصور كانت تختلط فيها الـهيئات الدينية مع الـهيئات السياسية، وكذلك كان الحكام الأوائل

يجمعون بين صفتى الملك والكاهن، واعتمد سلطانهم الملكى على مركزهم ككهنة (٤٦).

ثم أن أهم مميزات هذه النظرية أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسى فى تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين وعملت على تطوير إحساسنا بالأخلاق فى نطاق السياسة (٤٧).

ثالثاً: نظرية القوة:

إذا كان دارون قد نادى فى نظريته عن النشوء والارتقاء بأن البقاء للأصلح فإن أنصار هذه النظرية ينادون بأن البقاء للأقوى، فأصل الدولة وفقاً لهذه النظرية يرجع إلى قوة شخص - أو فريق فى الجماعة - وتغلبه على الباقين مما أدى إلى خضوع الأمة بأسرها لهذا الشخص القوى.

فالدولة هى صنع قانون الأقوى. والحياة الإنسانية الأولى، كان يحكمها نظام الأسرة بكل ما ينطوى عليه من سيطرة قانون الإعارة والحرب والقتال بين الأسر المختلفة. ويحدث أن ينتصر رب الأسرة على غيره من الأسر المجاورة، فيضمها إليه فتكون السيادة للمنتصر الذى يفرض العمل على المنهزم ... وهكذا تنشأ أول عناصر التضامن الإجتماعى فى مثل هذه الجماعة البدائية فتنشأ المدينة السياسية، البداية التاريخية لنظام الدولة (٤٨).

فالدولة إذن تبعاً لهذه النظرية لا تقوم على تطور طبيعى أو وجود طبقة اختارتها السماء لعملية الحكم، ولكن تقوم على عنصر القوة حين عملت الأسرة القوية على إخضاع جيرانها من الأسر الضعيفة.

ويغالى أصحاب هذه النظرية فى تأييدهم لمبدأ القوة فيجعلونه أساساً لكل نظام، غير أنهم يذهبون إلى تنوع طبيعة القوة فقد تكون عندهم عسكرية أو اقتصادية أو دينية أو غير ذلك (٤٩).

وتبدأ هذه النظرية من بوليب Bo'ybe فى التاريخ القديم، حتى دوجى Duguit فى التاريخ الحديث. ورغم اختلاف روادها فى التفاصيل والجزئيات، إلا أن النظرية تتميز بوحدتها، كما تشهد على صحتها بعض النماذج التاريخية (٥٠).

والشواهد التاريخية الدالة على صحة هذه النظرية كثيرة حيث نجد أن هناك أكثر من دولة وإمبراطورية قامت على أساس الغزو والضم فى التاريخ القديم والحديث وخير مثال لذلك إيطاليا وامبراطوريتها قديماً وطريقة توحيدها حديثاً (٥١).

ويبدو أن أهمية نظرية القوة فى الفكر السياسى لم تكن مستمدة من أنها تفسير لنشأة الدولة قدر ما استمدت أهميتها من استخدامها كوسيلة لتبرير السلطة على أساس قانون الأقوى.

فقد استخدمت هذه النظرية استخدامات مختلفة بواسطة المفكرين لكى تخدم أغراضهم الخاصة.

ففى العصور الوسطى استخدمها آباء الكنيسة لتبرير سيادة السلطة الدينية على السلطة السياسية فقد ذهبوا إلى أن الدولة هى نتاج للقوة، على حين أن الكنيسة هى نظام مقدس من صنع الله، وهذا بالتالى ما يبرر تفوقها وعلو شأنها. كذلك أكتشف الماركسيون أصل الدولة فى سيطرة طبقة على أخرى والدولة هى آداة الاستغلال الطبقى (٥٢).

واستعملها أنصار المدرسة الاشتراكية لاثبات أن التنظيم الصناعى والمالى كان نتيجة لسوء استعمال القوة وأن الدولة قامت نتيجة استغلال الأقوياء للضعفاء لتمكن جزاء صغيراً فى المجتمع من أن يسرق الجزء الآخر.

واستخدمتها المدرسة الفردية لاثبات أن المجتمع من طبيعته أن الأقوياء فيه يسودون على الضعفاء فواجب على الحكومة أن تمتنع عن التدخل فى الشئون الاقتصادية للأفراد، وأن المنافسة يجب أن تترك حرة لكى يزيد الانتاج الاقتصادى [٥٤].

تقدير نظرية القوة:

إذا كانت النظرية تصلح لتفسير نشأة الدولة وأن كان قد أيدها كثير من العلماء [٥٥]، فإنها لا تزال عاجزة عن أن تفسر نشأة كل الدول. وذلك للأسباب الآتية:

١- تعتمد هذه النظرية على ظروف خارجية لازمت نشأة بعض الدول، ولكنها لا تعتمد فى التفسير على طبيعة الدولة (أى المنظمة) بذاتها [٥٦].

٢- إذا كان الانتصار فى بعض الأحوال يكون مصاحباً لنشأة الدولة، إلا أنه ليس هو الذى يكونها ويخلقها، فهناك انتصارات لم تحقق دولاً.

٣- لا شك فى أن الجماعة التى تستند إلى القوة، تفقد مقومات وجودها القانونية والمعنوية معاً، فهى جماعة غير مشروعة قانونياً تقوم على الغصب والعدوان، إذ تجمع الأفراد رغماً عن إرادتهم جميعاً، أو رغماً عن إرادة الأكثرية منهم، ومن ثم تكون سلطتها غير ملزمة، وقوانينها باطلة لا يعمل

بها. وهى جماعة غير جديرة بالاحترام لأنها تنكر على الأفراد الحرية وحق الاختيار، وبالتالى تهدر القيم والمعنويات (٥٧).

٤- إن هذه النظرية من حيث كونها نزوعاً للأخذ بالقوة سوف تؤدى إلى نوع من الفردية فى الحكم، وتلك مقومات الديكتاتورية التى ترفضها أغلبية الدول الديمقراطية الآن.

كما أن السلطة حينما تلجأ إلى القوة لتفرض وجودها على أفراد الجماعة، فإنها تبرهن على أنها تترنح من أساسها، وأنها فى سبيلها إلى السقوط والانهيار (٥٨).

رابعاً: نظرية العقد الإجتماعى:

يرى بعض الفلاسفة أن نظرية العقد الإجتماعى هى النظرية الأم فى تفسير نشأة الدولة وفى قيام السلطة السياسية فيها، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى كان لهذه النظرية أثر بعيد فى التنظيمات السياسية الحديثة والتى قامت إزاءها ثورات ووجدت دول، مما دفع بالكثيرين إلى تفضيلها على النظريات الأخرى لقيام الدولة ودوامها.

وتقوم هذه النظرية على فرضين هامين:

الأول: حالة الفطرة الأولى، وهى الحالة التى سبقت التكوين السياسى، للمجتمع، وكان المنظم الوحيد لحياة الناس فى هذه الفترة هو القانون الطبيعى وليست القوانين الوضعية (٥٩).

والثانى: العقد، وهنا ينبغى أن نفرق بين قضيتين مختلفتين فيما يتصل بنظرية العقد وإن كانتا بطبيعة الحال مترابطتين أوثق ترابط.

النظرية التى تقول أن المجتمع البشرى المنظم نشأ بمقتضى عقد أبرمته جماعة من الناس فيما بينهم بهدف التخلص من حالة الفوضى التى كانت سائدة قبل ذلك ووضع قواعد يستطيع على هديها أفراد هذه الجماعة أن يتعايشوا - ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد المجتمع.

والنظرية التى تذهب إلى أن الحاكم يمارس سلطته بمقتضى عقد أبرم بينه وبين المواطنين وأنه مسئول قبلهم عن تنفيذ ما يتضمنه هذا العقد والالتزام بحدوده، ونستطيع أن نطلق على هذه النظرية اسم عقد الحكم [٦٠].

والفكرة الأساسية للعقد - باعتباره أصل نشأة الدولة - هى تنازل الأفراد عن جزء من حقوقهم الطبيعية مقابل التمتع بمميزات المجتمع السياسى.

وهذه النظرية لها تاريخ بعيد فى الفكر السياسى فقد بدأت أصولها فى الفكر الاغريقى عند السوفسطائيين الذين طرحوا بالمثل العقلية ورأوا أن الإنسان يصنع القيم بإراداته[٦١] وذهب الأبيقوريون Epicuriass [٦٢] إلى أن الفرد يقبل القيود التى يفرضها عليه أى نوع من الحكم لمصلحته وبذلك فهو فى الواقع يدخل فى اتفاق مع الحاكم يلتزم فيه بالطاعة ويلتزم الحاكم بتوفير الظروف التى تتطلبها رفاهية الفرد.

وقد تعمقت فكرة العقد عند مشرعى القانون الرومانى الذين وصلوا فى تصورهم للقانون إلى أنه خلق شئ جديد - بعكس ما كان يراه اليونانيون من أنه مجرد اكتشاف لشئ قائم فى الطبيعة، بالعقل - وانتهى هذا الفكر الجديد، فى

تطوره الأخير، ليرى الدولة تنظيماً وضعياً من صنع إرادة الإنسان فى شكل عقد أو اتفاق يعرف بالعقد الاجتماعى (٦٣).

وعلى الرغم من ذلك فقد رأى البعض أن الرومان لم يجيئوا بنظرية واضحة عن العقد، ولكنهم جاءوا بكثير من مقوماتها، لأن القانون الرومانى كان يعتبر القبول من أهم أركان القانون، وفكرة العقد الاجتماعى تتضمن فكرة القبول بل إنها ركن أساسى فيه (٦٤).

وقد تناول رجال الدين فى أوروبا فى القرن الثانى عشر هذه النظرية للدفاع عن البابوية والحط من شأن السلطة الزمنية التى كانت لملوك ذلك العصر ومنهم الامبراطور فقالوا أن السلطة الزمنية مصدرها الأمة وأن بين كل أمة وأميرها عقداً على أن يقوم برعاية مصالحها مقابل خضوعها له، وللأمة فسخ ذلك العقد إذا أخل الأمير بواجباته (٦٥).

وقد استغلها كل من الكاثوليك والبروتستانت فى القرن السادس عشر - قبل الحروب الدينية - لتقييد سلطة الملوك الزمنية فرددوا فكرة التعاقد بين الشعب والملك بشروط معينة هى فى الواقع قيوداً أرادوا أن يضعوها على سلطان الملك بحيث تكون مخالفة هذه الشروط سبباً مبرراً لفسخ العقد (٦٦).

وعاشت الفكرة فى العصور الوسطى، حيث فسر بعض المؤرخين نظام الاقطاع على أساس نوع من التعاقد يتمثل فى يمين الولاء والخضوع بين الأمير والتابعين له، مما يؤكد رابطة شخصية تحمل الطرفين بالتزامات متبادلة، هى الخضوع من جانب الأفراد، والتزام الأمير فى مقابل ذلك بصيانة الأمن وحماية الأرواح من جانب آخر. وهذه الأفكار فى جوهرها تقترب من فكرة العقد الاجتماعى.

وكان مانجولد لوتنباخ أول من وضع النظرية فى صورتها المعروفة، إذ كان يعتقد أن مركز الملك مقدس، وأن الملك يستمد سلطته من الشعب، وأن الشعب يمنحه هذه السلطة مقابل أن يحميه من الطغيان والفساد، فإذا انقلب الملك على الشعب واستبد به كان من حق الشعب أن يتحرر من حكمه ما دام لم يحترم العقد المبرم بينهما، وقد استعمل مانجولد نظريته عن العقد الاجتماعى ليقرر الحقوق الدستورية للأفراد (٦٧).

كذلك فإن النظام الإسلامى يؤسس قيام الدولة الإسلامية على أساس من التعاقد والعقد يتم بين الشعب والخليفة بقصد التعاون على البر والتقوى، ورفع الاثم والعدوان (٦٨).

وكان العقد يكيف على أنه عقد رضائى يبرم بين طرفيه بالإرادة والاختيار ويعتبر بمثابة توكيل من المجموع للفرد الذى اختاره بملء حريتهم ومطلق إرادتهم ليكون حاكماً عليهم، ومنفذاً لشريعة الله بينهم، راعياً لشئونهم، عاملاً على توفير أسباب السعادة لهم فى حياتهم (٦٩).

وقد كان تعيين خليفة رسول الله لرعاية شئون المسلمين من المشكلات التى واجهها الإسلام فى عهده الأول بعد موت النبى، وانتهى اجتماع السقيفة بالبيعة لأبى بكر أول الخلفاء الراشدين (٧٠)، تأكيداً لمبدأ سيادة الأمة. وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد.

واطردت قاعدة البيعة أساساً لاسناد السلطة إلى ولاة الأمر من المسلمين، حتى فى عهد بنى أمية والعباسيين والعثمانيين. فعلى الرغم من التحول الذى صادفه النظام السياسى الإسلامى فى هذه العصور بحيث انقلب إلى شئ قريب من الملكية الوراثية، إلا أن الأصل العام فى البيعة بقى معمولاً

به، بحيث لم تكن الولاية تنعقد للخليفة الجديد إلا إذا بايعه عليها باسم الأمة الإسلامية أهل الحل والعقد من المسلمين (٧١).

وقد عاشت هذه النظرية عصرها الذهبى، فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكان أشهر من نادوا بها ودافعوا عنها فى القرن السابع عشر الانجليزيان هوبز Hobbes ولوك Locke . أما فى القرن الثامن عشر فقد بلغت هذه النظرية ذروة شهرتها على يد السياسى الفرنسى الشهير جان جاك روسو Jean Jac Que Rousseau .

على أن هؤلاء الفلاسفة وإن اتفقوا فى الأساس وهو أن أصل الدولة عقد اجتماعى، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم على وصف حالة الإنسان الطبيعية السابقة على التعاقد وعلى تحديد طرفى العقد واختلفت بذلك النتائج تبعاً لاختلاف هذه المقدمات (٧٢)، فبينما ينتهى البعض إلى الدعوة الديمقراطية، انتهى الآخرون إلى تمجيد حق السيادة المطلق للملوك (٧٣).

أولاً - توماس هوبز:

تتلخص نظرية هوبز فى أن حياة الإنسان الطبيعية الأولى كانت حياة بؤس وحرب وكفاح حتى الموت، كما اختصت بالكيد والشرور بدافع غرائز الأثرة بما فطرت عليه النفوس من الشر والأنانية وحب الذات ورعاية الصالح الشخصى على حساب مصالح الغير.

فالإنسان بطبعه محب لذاته أنانى، لا يعمل عملاً إلا لتحقيق أغراضه ومصالحه الخاصة، حتى تبرعاته وبره لا يدفعه إليها إلا حبه الطبيعى للسلطة

ولذاتها حتى أنه إن أشفق بأخيه الإنسان فإن ذلك يرجع إلى اشفاقه على نفسه من أن يصيبها ما أصاب غيرها [٧٤].

ففي نظر هوبز لا يوجد باعث للعمل غير طلب اللذة والهرب من الألم، وما العواطف في رأيه إلا صور لحب الذات، فالمرء مجبول بفطرته على الاثرة والشر وما أعماله المختلفة إلا سلم يرقاه لادراك مطامعه [٧٥].

ولما كانت هذه الصفات عامة ومشتركة عند كل الأفراد، كان لابد وأن تثور فيهم بسببها دواعي المنافسة، وما يرتبط بها عادة من الرغبة في القضاء على المتنافسين. ومن هذه المنافسة، وما يرتبط بها من عدم الثقة المتبادلة ومن الغرور والطمع تكون الحرب بين كل الأفراد [٧٦].

على هذا النحو كانت حالة الناس الطبيعية فرغبوا عنها إبقاء على أنفسهم وحفظاً لمصالحهم فوجدوا السبيل إلى ذلك بالاتفاق فيما بينهم على أن يعيشوا معاً تحت امرة سلطة بشرية تدفع عنهم عادي الأشرار وعنت الأقوياء ومطامعهم وتوفق بين المصالح المختلفة وتضع حداً لحياة البؤس والشقاء الأولى.

وهنا يقول هوبز أن هذا الاتفاق أو العقد Contrtact تم بين جميع الأفراد ما عدا شخصاً واحداً هو الذي اتفق المتعاقدون على أن يكون هو صاحب السلطة الآمرة في الجماعة ورئيسها [٧٧]. بمعنى أنه لم يكن طرفاً في العقد، ودون أن يرتبط من ناحيته بشئ. وما دام الأفراد قد نزلوا له عن حقوقهم كاملة دون أن يلزموه بشئ، يكون سلطانه عليهم مطلق لا حدود له. ومهما أتى من تصرفات أو أفعال، فلن يحق للأفراد أن يثوروا عليه أو أن يخالفوا أمره، وإلا عدوا خارجين على الميثاق، ناكثين بالعهد الذي ارتبطوا به فيما بينهم [٧٨].

ويرى هويز أنه أيا ما كانت عيوب هذه السلطة المطلقة، فهى افضل من حياة الحروب [٧٩].

وقد تعرض هوبز للنقد والهجوم المرير، وأول ما تعرض للنقد عند هويز تلك المسلمة السيكولوجية التى تفترض أن الأنانية هى الدافع الوحيد للسلوك الإنسانى، إذ أن قيام الحياة الاجتماعية يستند فى الواقع على أنشطة تعاونية قد يتنازل الإنسان فيها عن مصلحته الذاتية من أجل تحقيق مصالح الجماعة الأكبر، ولهذا يقال أن تحليل هويز تحليل يتسم بالتحيز لجانب واحدة فقط [٨٠].

كذلك فإن هويز لم يفرق بين الحكومة والدولة، بل جعلها شيئاً واحداً، وأعتقد أن إسقاط الحاكم معناه زوال الدولة، والرجوع بأفرادها إلى حالة الفطرة الأولى [٨١].

ومن الانتقادات التى تعرض إليها هوبز أنه أخرج السلطة من التعاقد، إذ أن الحاكم ليس طرفاً فى العقد. يضاف إلى ذلك أن تأكيد هويز لسلطة الحاكم المطلقة تأكيد يتنافى تماماً مع أسس الديمقراطية، فالسيادة العامة تعنى السلطة المطلقة للشعب الذى يتولى مراقبة الحاكم فى ممارسته للسلطة [٨١].

ثانياً – جون لوك:

يتفق لوك مع هوبز فى أن الإنسان كان يعيش قبل العقد الاجتماعى فى حالة الطبيعة لا يخضع إلا للقانون الطبيعى، وأن المجتمع السياسى، قد تأسس على وجود عقد انتقل به الأفراد من الحياة البدائية إلى حياة الجماعة، إلا أن لوك كان يرى – على خلاف هوبز – أن الإنسان كان مشبعاً فى حالته الطبيعية

بروح العدالة وكان يتمتع بالحرية التامة فى ظل القانون الطبيعى دون الإضرار بالآخرين أو الاعتداء على حرياتهم (٨٣).

فالإنسان كان فى حالة فطرة إذ لم يكن هناك مجتمع. ولكن ليس معنى ذلك أن الحياة الفطرية يسودها قانون الأقوى، لأن هناك قانوناً طبيعياً سابقاً يسمو على جميع القوانين الإجتماعية ويلزم الناس جميعاً، وفى هذه الحالة البدائية، يعيش الجميع أحراراً متساويين، ولابد أن نضع فى الأذهان أن الحرية هنا لم تكن تعنى أنهم يعملون كل ما يحلو لهم أو يشبعون رغباتهم بجميع الوسائل، إذ أن القانون الطبيعى يمنعهم من ذلك وإلا قضوا على الحرية الطبيعية لكل منهم (٨٤).

وقد وصف بعض الكتاب تحليل لوك هذا بقولهم: أن حال الفطرة عند لوك، بما يسود فيها من حقوق مقررة هى مجتمع سياسى بالفعل (٨٥).

والأفراد وإن كانوا فى حالة مرضية فى حياة الفطرة، فقد تطلعوا إلى حالة أفضل فأنشأوا الجماعة حتى يضمنوا تنظيم الحريات التى يتمتعون بها فى حياة الفطرة ومنعاً للاعتداءات الممكن وقوعها عليها، وسلكوا فى سبيل ذلك طريق التعاقد فيما بينهم لاقامة سلطة تحكمهم وتقيم العدل بينهم فحياة الفطرة لا ينقصها إلا التنظيم الذى يكفل قيام الحكام ووضع القواعد اللازمة لتقرير الجزاء ضد المعتدين (٨٦).

وهم إذ يقيمون السلطة يختارون الحاكم ويجعلونه طرفاً فى التعاقد، ومن ثم لن يكون الحاكم أجنبياً عن العقد كما يقول هوبز، بل سيلزم قبل الأفراد بالتزامات معينة، كما أن الأفراد لم ينزلوا فى هذا العقد عن كل حقوقهم(٨٧)، كما هو الحال عند هوبز ـ لأنه منها حقوقاً لا يمكن التنازل عنها أصلاً حتى لو أراد

الإنسان فهى حقوق متأصلة فى الفرد Inalienable وسابقة على تكوين المجتمع. ويحدد لوك أهم هذه الحقوق بأنها حق الملكية وحق الحياة وحق الحرية الشخصية ـ وإنما نزلوا فقط عن القدر اللازم لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع.

وقد استنتج لوك أن الحاكم إذا أخل بشرط من شروط التعاقد ولم يحافظ على حقوق الأفراد المتعاقدين معه أنفسخ العقد وحق لكل فرد الرجوع إلى حالته الطبيعية السابقة على التعاقد [٨٨].

من هذا يتضح أن لوك وإن كان قد بدأ مع هوبز من نقطة بداية واحدة، وهى وجود عقد اجتماعى انتقل به الأفراد من حياة الفطرة إلى حياة الجماعة السياسية، إلا أنه لم ير فى ذلك العقد مبرراً لاقامة سلطان مطلق، بل على العكس يفرض على كل من الحاكم والمحكومين التزامات متبادلة ويعين للحاكم رسالة محددة بأغراض الجماعة فى الحماية والأمن والمحافظة على الحقوق، لا فى العبودية والاستبداد، وبذلك يكون تفكيره السياسى اكثر نضجاً من تفكير هوبز، ثم أنه يفرق بين الحكومة والدولة.

ثالثاً – جان جاك روسو:

تختلف نظرة روسو إلى حالة الإنسان الطبيعية عن نظرة هوبز إذا يرى أن الإنسان خير بطبعه، وأن حالة الفطرة تتسم بالحرية الكاملة والمساواة، والسعادة والهناء لبنى البشر، بل إن روسو يرى أن هذه الحالة الفطرية أفضل بالنسبة للإنسان من المجتمع المدنى، ذلك أن الفطرة يجب أن تكون هى قاعدة الإنسان فى المجتمع [٨٩].

وقد أدى ازدياد عدد السكان وما ترتب عليه من تقدم اقتصادى إلى زيادة حدة التوتر فى عهد الفطرة وعمل ذلك على تحطيم تكامله. كذلك فإن النمو الاقتصادى شجع على ظهور نظام الملكية، وأخذت الطبيعة البشرية تتخلى عن بساطتها المعهودة وتتجه نحو التعقيد، وترتب على ذلك أن الصراع أصبح السمة الغالبة فى المجتمع واستشعر الناس فقدان الأمن [٩٠].

وهكذا، وجد الناس أنه للمحافظة على الأمن والاستقرار عليهم أن يقيموا مجتمعاً مدنياً على أساس العقد الاجتماعى. وبمقتضى هذا العقد يتنازل كل فرد عن حرياته الطبيعية للمجموع وذلك ليتمتع بحرية مدنية يضمن المجتمع الجديد له حمايتها. فهذا التنازل مصحوب بإيجاد سلطة عامة تحقق الحماية المنشودة، فمصدر الدولة وأصل السلطة العامة هو هذا الاتفاق الجماعى الذى تم بين جميع الأفراد وأمضوا هذا العقد الاجتماعى [٩١].

وقد تولد عن هذا التعاقد إرادة عامة هى إرادة الأمة صاحبة السلطان على الأفراد جميعاً. أما الملك فليس طرفاً فى العقد وإنما هو يحكم بإرادة الأمة، فهو وكيلها ولها عزلة متى شاءت [٩٢].

كذلك فإن العقد لا يستمد قوته من رضاء الأفراد فقط، بل تتوقف صحته أيضاً على طريقة استعماله، والغاية التى يهدف إلى تحقيقها، فلن يكون صحيحاً ما لم يحقق حياة أفضل من حياة العزلة التى تسودها الحرية والمساواة. ولن يكون صحيحاً إذا لم يكن ملائماً أو لم يجد فيه الأفراد الضمانات الكافية لحرياتهم، تلك الحريات التى لا يمكن لهم النزول عنها ولو أرادوا.

ومن ثم فقد رأى الدكتور ثروت بدوى أن حياة الفطرة عند روسو ليست - كما اعتقد البعض [٩٣] - هى أسعد حالة للحياة البشرية، بل العكس لأن حياة

الجماعة هى وحدها التى ترتقى بالإنسان ومعنوياته، وترتفع بتفكيره ومشاعره، وتحل العدالة والفضيلة مكان الغرائز والشهوات، وتحكم العقل فى التصرفات، وتمنع من الاندفاع وراء الميول والنزوات [٩٤].

وإذا كان روسو قد أتفق مع هوبز ولوك فى الاعتراف بوجود حياة الفطرة، وفى أن الانتقال إلى حياة الجماعة قد تم بناء على عقد اجتماعى، فإنه قد اختلف معهما فى تكييف ذلك العقد، وفى تحديد أطرافه وتعيين أهدافه.

وإذا كان هوبز قد رأى أن العقد الاجتماعى إن هو إلا اتفاق الأفراد فيما بينهم على قمة السلطة، أى أن كل فرد يلتزم فى مواجهة الآخرين، وإن كان لوك قد جعل العقد بين الأفراد والحاكم، فإن روسو قد رأى أن الأفراد إنما يبرمون العقد مع أنفسهم على أسا أن لهم وجهين أو صفتين: من حيث كونهم أفراداً طبيعين كلا منهم فى عزلة عن الأخر، ومن حيث كونهم متحدين فى الجماعة السياسية المزمع قيامها [٩٥].

أى أن روسو وإن اتفق مع هوبز فى أن الحاكم ليس طرفاً فى العقد، فهما يختلفان من حيث أن هوبز يضمن العقد الإجتماعى مجموعة عقود تقدر بعدد الأفراد المكونين للجماعة ويلتزم فيها كل منهم قبل الأفراد الآخرين. بينما يحسب روسو أن طرفى العقد هما الأفراد الطبيعيون من ناحية ومجموع الأفراد أعضاء الجماعة السياسية من ناحية ثانية ـ وبعبارة أخرى يتخيل روسو الجماعة السياسية كما لو كانت قد تكونت بالفعل ويدخلها طرفا فى العقد، والأفراد الطبيعيين طرفا آخر [٩٦] وإذا كان العقد الاجتماعى عند هوبز، ينزل الأفراد بمقتضاه عن جميع حقوقهم للسلطة التى يقيمونها، ومن ثم تكون هذه السلطة مطلقة، وعند لوك ينزل الأفراد عن حقوقهم نزولاً جزئياً وبالقدر اللازم فقط لإقامة السلطة والمحافظة على حقوق الجميع، ولذلك فالسلطة فى نظر لوك

لابد أن تكون مقيدة فإن روسو يسلك مسلكاً مختلفاً للاثنين معاً إذا يرى أن الأفراد ينزلون كلية ودون تحفظ عن جميع حقوقهم للمجموع [٩٧].

على أن هذا النزول لا يفقد الأفراد حرياتهم وحقوقهم نهائياً، لأنهم سيستعيضون عن حرياتهم وحقوقهم الطبيعية التى نزلوا عنها بحريات وحقوق مدنية تقررها لهم الجماعة المدنية التى أقاموها، بل إن وجود هذه الجماعة يفترض وجود هذه الحقوق والحريات المدنية، لأنها ما قامت إلا لحمايتها.

فإذا كان هوبز قد اتخذ من هذه النظرية سلاحاً يدافع به عن استبداد الملكية ولوك قد اعتمد عليها فى تقييد الملكية فإن روسو قد اتخذها لينادى عن طريقها بسلطة الأمة.

ولكن إذا كان الفضل يرجع إلى روسو فى إقراره لمبدأ السيادة الشعبية التى تتمثل فى مبدأ سيادة القانون بوصفه تعبيراً عن الإرادة العامة للجماعة[٩٨]، إلا أن روسو عاد فجعل السيادة فى الدولة مطلقة أى أن العقد الاجتماعى يمنح المجتمع السياسى سلطة مطلقة على جميع الأعضاء، ومن ثم فعلى الفرد أن يقوم بما تعهد إليه الدولة به من أعمال وتلك هى الثغرة التى نفذ منها من انتقد روسو من فلاسفة السياسة حيث هاجموه لأنه فى الوقت الذى أعطى فيه الحرية كاملة للدولة فقد سلبها من الفرد، وهكذا يكون قد سود المجتمع ليستبعد الفرد، والواقع أن روسو قد تنقل طوع إراده جيئة وذهاباً بين نظريته فى الإرادة العامة وبين الحقوق الفردية غير القابلة للالغاء [٩٩].

تقدير نظرية العقد الاجتماعى:

لقد أخذت نظرية العقد الاجتماعى تضمحل مع بداية القرن التاسع عشر لأسباب منها، أن الفلسفة السياسية أخذت تعتمد على الدراسة التاريخية، وتستمد

قواعدها من واقع الأحداث، كما أن نظرية داروين فى التطور قد أثرت فى التفكير العلمى [١٠٠].

وأهم ما وجه إلى نظرية العقد الاجتماعى من انتقادات يتلخص فى الآتى:

١- إن التاريخ لا يؤيد فكرة التعاقد هذه كأساس لوجود الجماعة إذ لم تقدم أسانيد تدل على حدوثه ولم نجد فى التاريخ مطلقاً مايماثل هذا العقد المزعوم[١٠١]. ولا سيما وإن حالة الإنسان فى الأزمان الأولى كانت حالة همجية، وأن فكرة التعاقد هذه كانت بلا شك بعيدة عن خياله فى هذه العصور، حتى أن روسو نفسه لم يذكر لنا فى كتبه عن العقد الاجتماعى أنه حقيقة علمية وصل إليها عن طريق البحث العلمى التاريخى - إنما هو مجرد فكرة أو مجرد افتراض [١٠٢] يمكن عن طريقه تحقيق أهداف وغايات معينة [١٠٣].

٢- فكرة العقد غير متصورة، لعدم إمكان رضاء جميع الأفراد، والرضا ركن أساسى فى العقد [١٠٤]. والقول بوجود قبول ضمنى لشروط العقد فيه خطورة، إذا سيترك الحاكم حراً فى تحديد شروط العقد، مما قد يؤدى إلى الاستبداد [١٠٥]، ثم أن الحريات والحقوق السياسية لا يصح أن تكون محلاً للعقد.

٣- إن المعلومات والشواهد التاريخية التى جمعها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا تؤكد أن العقد لم يكن بداية المجتمع، كذلك لوحظ أن نظرية العقد الاجتماعى هى فى حقيقة الأمر نظرية ميكانيكية، فالدولة ليست نظاماً صناعياً ينشأ ميكانيكياً عن طريق العقد، فالنظم السياسية هى

فـى حقيقة الأمـر نظـم طبيعيـة تـنمو وتـتطور أسـاسً والدولـة ـ كمـا يقـول أرسطو ـ أحد هذه النظم الطبيعية [١٠٦].

٤- تقوم هذه النظرية علـى افتراض وهمى خاطئ، ألا وهو أن الفرد كان يحيا حياة عزلة قبل قيام الجماعـة. وهذا غير صـحيح لأن الإنسان بطبعه كائن اجتماعى، لا يطيق حياة العزلة [١٠٧].

٥- يرى الكاتب بلنتشلى أن نظرية العقد تنطوى على آراء خطرة على الدولة، إذ أن كثيراً من المؤمنين بهذه النظرية يؤمنون بـأن للشعب حقاً مطلقاً فى الثورة، وهذه أفكار هدامة تؤدى إلى القضاء على المجتمع بأسره [١٠٨].

٦- الـنظرية غير منطقـية، لأن الحـرية لا يمكـن أن تـتحقق فـى حالـة الفطـرة الأولـى، كمـا يـزعم القـائلون بهـذه الـنظرية إذ أن الحـرية تسـتوجب وجـود حقـوق، أمـا فـى حالـة الفطـرة الأولـى فلم يكن هناك حق إلا باستعمال القوة [١٠٩].

ومـن الجدير بالذكـر أنـنا لـو قارنـا بين عقد البيعة عند علمـاء الشريعة الإسـلامية والعقد الاجتماعى، فى النظريات الغربية فإننا قد نجد أن هناك بعض الاختلافات التى تظهر فيما يلى:

أولاً: أن عقد البيعة فـى الإسـلام لم يقم على الافتراض، بل هو عقد يتم بين الأمـة والخليفة وهو عقد حقيقى [١١٠]. يتم برضـاء طرفيه، فى حين أن العقد الاجتماعى فى الفقه الغربى هو محض افتراض.

ثانـياً: أن المسـلمين لـم يضـمنوا عقـد البـيعة أى تـنازل عـن حقوقهـم وحرياتهم لأنهـا ثابـتة لـهم من قبل الشارع مباشرة وأى تنازل فى نطاقها باطل

بطلانا مطلقا، ولا يعتد به [111] ومن هنا فإن مضمون العقد عند فقهاء المسلمين يختلف عنه عند هوبز ولوك وروسو فى أنه لا يتضمن أى تنازل من الأفراد عن حقوقهم وحرياتهم العامة كلها أو بعضها سواء للحاكم كما ذهب هويز أو للمجتمع كما ذهب روسو أو تنازلوا عن البعض واحتفظوا بالباقى كما ذهب لوك، لأن هذه الحقوق ثابتة لهم من الشارع عز وجل ولا يقبل أن تكون محلاً للتعاقد بين الحاكم أو المحكومين أنفسهم ومن هنا تجنبت نظرية العقد عند فقهاء المسلمين ما وجه إلى نظرية العقد الإجتماعى من نقد فى الفقه الغربى [112].

وعلى الرغم من الانتقادات الكثيرة الموجهة إلى هذه النظرية، فقد حققت فى بدء ظهورها فوائد جمة للمجتمع الأوروبى، لأنها وقفت فى وجه نظام الحكم المطلق، وأيدت حقوق الشعب ووضعت حداً لطغيان الطبقة الحاكمة. كما أنه يفضل هذه النظرية وبما نجم عنها من مبادئ وعقائد استقرت المساواة ووضحت الحقوق والحريات العامة وتحققت نهائياً سيادة الشعوب وتم إعلاء كلمتها، ولذلك قيل بحق أن نظرية العقد الاجتماعى كانت أكبر أكذوبة سياسية ناجحة [113].

كان لهذه النظرية الفضل الأكبر فى ترويج المبادئ الديمقراطية، كما لعبت دوراً هاماً فى نشأة المذهب الفردى [114]. كذلك فإنها جعلت أساس الاجتماع تبادل المنافع بين الفرد والمجتمع الذى ينتمى إليه.

خامساً – النظرية التطورية:

يرى أنصار هذه النظرية أن النظريات السابقة قد أسرفت على نفسها حينما حاولت كل واحدة منها أن ترد نشأة الدولة إلى عامل واحد، هذا فضلاً

عن النزعة إلى التعميم التى حدت بأصحاب هذه النظريات إلى الوصول إلى نتائج غير مقبولة.

لذلك اتجه الرأى الحديث إلى القول بأن الدولة ليست وليدة عامل واحد من العوامل السابقة التى تدور حولها النظريات السابقة الذكر، وإنما هى وليدة عوامل متعددة تختلف أهميتها من دولة إلى أخرى. وذلك لاختلاف هذه الدول من حيث طبيعتها وتاريخها وأحوالها الاجتماعية والاقتصادية والطبيعية، فمجموع تلك العوامل المختلفة تفاعلت على مر الزمن وفى بطون التاريخ حتى ظهرت الجماعة ثمرة لهذا التفاعل التاريخى [١١٥].

ويؤكد عدد من علماء الاجتماع من أمثال باجوت Bagehot وسبنسر Spencer أن الدولة شأنها شأن المجتمع تشهد عملية تطور تدريجى من البسيط إلى مرحلة أكثر نضجاً وتكاملاً، وقد حدد بارجوت فى مؤلفه الفيزياء والسياسة ثلاث مراحل لتطور المجتمع: المرحلة الأولى هى مرحلة الاعتماد على التقاليد وهى لا تعرف وجوداً للحكومة، والمرحلة الثانية هى مرحلة الصراع بين الجماعة وهى بداية ظهور الحكومة، ثم المرحلة الثالثة والأخيرة التى تتميز بالمناقشة والتوفيق وترتبط بنضج الحكومة [١١٦].

كذلك ذهب سبنسر فى مؤلفه: مبادئ علم الاجتماع إلى تحديد شكلين للمجتمع هما المجتمع العسكرى والمجتمع الصناعى يخضعان لمبادئ التطور المجتمعى التى أقرها [١١٧].

ويبدو أن القائلين بهذه النظرية قد رأوا أن هناك عوامل أخرى قد عملت على إيجاد الوحدة والتنظيم فى الجماعات المبكرة التى أدت إلى ظهور الدولة، من هذه العوامل:

١ـ القرابة Kinship:

يذهب كثير من علماء الاجتماع والسياسة إلى اشتراط عامل القرابة أساساً لبداية المجتمع الصغير الذى تتطور منه الدولة.

يقول ماكيفر: إن القرابة هى التى أوجدت المجتمع، والمجتمع بدوره هو الذى أوجد الدولة [١١٨].

فقد كان لعلاقة الدم تأثير كبير فى تطور الدولة، وأهمية فى حياة الفرد. والعائلة أول رباط من أربطة هذه العلاقة، ومن تعدد العائلات تنشأ العشائر والقبائل [١١٩]. ومن ثم فإن القرابة هى نتاج لهذه الروابط.

ولقد عملت روابط القرابة هذه على تدعيم مشاعر الوحدة والتضامن بين الناس، تلك المشاعر التى تعد أساس الحياة السياسية [١٢٠].

٢ـ الدين Religion:

لا شك أن الدين كان له تأثير كبير فى المجتمعات الأولى، إذ كان يسيطر على أفكار الناس ومعتقداتهم.

وأهم كتاب تناول هذا الموضوع بالدرس والتحليل فى العصر الحاضر هو فريزر الذى قرر أن الديانة كانت من أهم العوامل التى عملت على تكوين العائلات وربطها ببعض قبل أن يظهر الهدف من تكوينها، وكانت أوامر الدين ونواهيه هى روح القانون عند الرجل البدائى [١٢١]. والحق أنه لم يكن يوجد عند البدائيين تفرقة بين الدين والسياسة [١٢٢].

٣ـ الوعى السياسى:

لقد كان للوعى السياسى، إلى جانب صلة الدم والدين أثر فى تكوين الدولة، وهو فى رأى كثير من الكتاب يعتبر من أهم العوامل التى ساعدت على نمو الدولة، والوعى السياسى يعنى تحقيق أهداف هامة لا تتم إلا عن طريق التنظيم السياسى للأفراد تحت ظل الدولة، وهذه الأهداف لم تكن واضحة وضوحاً تاماً فى بدء تكوين الجماعات السياسية (١٢٣).

٤ ـ الأنظمة الاقتصادية:

لا شك أن الأنشطة الاقتصادية التى عملت على إيجاد أشكال مختلفة للملكية وحققت الاستقرار فى الإقامة والحياة الإجتماعية قد أسهمت فى نشأة الدولة (١٢٤).

٥ ـ القوة:

لقد أكد عدد من كبار الدارسين دور القوة فى بناء الدولة فقد نظر ماركس إلى الدولة على أنها من نتائج السيطرة الاقتصادية للطبقة التى تستخدمها كوسيلة لاستغلال الجماهير (١٢٥). وعموماً فإن دور الحروب والصراعات لا يمكن إنكاره فى بناء الدولة والدفاع عنها، بل وفى تحقيق الاستقرار والسلام أحياناً.

تقييم نظرية التطور التاريخى:

مع أن هذه النظرية تعتبر من أكثر النظريات اعتماداً فى الفقه الحديث، إلا أنها لم تنج من النقد:

١- فقد انتقدها بيردو لأنها لم تبين لنا الأساس الذى يقوم عليه خضوع المحكومين للحكام، اللهم إلا اساس القوة، الأمر الذى يتنافى مع مشروعية السلطة فى الدولة [١٢٦].

٢- إن هذه النظرية وإن كانت تأخذ بالفكرة التطورية فى نشأة الدولة إلا أنها تجعل العامل الأساسى فى هذا التطور هو أسلوب الانتاج وتغفل إلى حد كبير العوامل الأخرى التى تنطوى عليها النظريات التى سبقت الإشارة إليها – بل إنها تعتبر معظم هذه العوامل نتاج العامل الاقتصادى نفسه – وبذلك يركز أنصارها على جانب واحد من التطور الاجتماعى التاريخى [١٢٧].

إلا أن هذه الانتقادات يمكن أن ترد على أصحابها، فالقوة ليست حتماً القوة المادية للحاكم، بل كل ما يتميز به الحاكم من قوة الشخصية أو قوة التأثير أو الحكمة السياسية أو النفوذ الدينى أو الأدبى.

ومما لا شك فيه أن القائلين بهذه النظرية لم يركزوا على جانب واحد بل يأخذوا كل نظريات الدولة فى الحسبان فهى عندهم ثمرة من ثمرات التطور الطبيعى، وهى كذلك تطور للمدينة التى تطورت من القرية التى اجتمع فيها عدة عشائر التى هى بدورها نمو طبيعى للعائلة، ثم أن عنصر القوة – إن كانت قوة مادية – لابد من استخدامه فى بعض الأحيان لمقاومة الانحراف فى المجتمع والوقوف فى وجه العوالم الهدامة التى تضر بالجماعة، ولا يمكن لهذه النظرية أن تعمل عامل الدين حيث هو أحد العوامل الحاسمة خصوصاً لدى الشعوب البدائية التى تهرع إلى القوة الخفية طلباً للأمن والطمأنينة.

ويبدو أن الغاية من إرجاع أصل الدولة إلى هذه النشأة هو بيان مشروعية السلطة فيها، أى أنه طالما أن الدولة قد تطورت هذا التطور الطبيعى تكون السلطة فيها سلطة شرعية.

ومما يذكر بالفضل لأصحاب هذه النظرية أنهم لا يوحدون بين الدول طالما أن ظروف كل دولة فى بدايتها تختلف عن ظروف الدولة الأخرى، لذلك فإن الدول لا تتشابه فى طبيعتها إلا بالقدر الذى كانت عليه عوامل النشأة من توحيد ويؤيد الفقه الفرنسى هذه النظرية كما يعتنقها جمهرة الفقهاء المصريين[١٢٨].

وبهذا تكون هذه النظرية اقرب النظريات جميعاً إلى منطق الأمور وأقربها كذلك إلى التصديق كأساس لنشأة الدولة.

تعقيب

بعد هذا العرض للنظريات المفسرة لنشأة الدولة، والكشف عن جوانب النقص والكمال فى كل نظرية، يمكننا القول بأننا قد خرجنا من هذه الدراسة بأنه لا يمكن إرجاع قيام الدولة إلى نظرية واحدة فقط، وكل ما يمكن أن يقال بصفة عامة أن العائلة أسبق ظهوراً من الدولة ومن ثم تكون الدولة امتداد للعائلة. وقد عمل الدين على تقوية الرابطة العائلية، وإقرار النظام فيها، كما أخذ يعمل تدريجياً على إقرار النظام اللازم لبقاء الدولة، وإذا كان الدين قد استخدم استخداماً سيئاً فى كثير من الأحيان فإنه على أية حال نزوع إلى أن تكون السلطة السياسية فى المجتمع على جانب من الأخلاق وذلك بعض ما تهدف إليه الأديان، وإذا كانت نظرية القوة تؤكد على عامل واحد فقط كأساس لقيام الدولة هو عامل القهر والتوسع والاحتلال إلا أنها كانت مقدمة سياسية لمبدأ السيادة التى بدونها لا تقوم للدولة قائمة، أما نظرية العقد وإن كانت افتراضية من وجهة النظر التاريخية إلا أن فلاسفتها قد أفادوا منها تماماً حين اقتنعت بها الشعوب وركنت إليها كعامل نفسى فى تفسير النشأة الأولى للدولة.

هوامش الفصل الثانى

١- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٥) ص ٣١.

٢- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ١٧.

3- Villeneuve Marcel de La Bigne de, Traité General de L'Etat (Paris: Sirey, 1949), P. 38.

وكذلك وحيد رأفت، القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٦.

٤- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٠.

٥- طعيمة الجرف، المدينة الفاضلة بين المثالية والواقعية فى الفلسفة اليونانية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨٠) ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

G. Sbaine, A Theory of Political Thaught (London: Hinsdale, Illinois: Dryden Poss, 1973), P. 113.

٦- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٤، نقلاً عن:

J. J. Chevallier, Jes Grandes Ouvres Politiques (1959), p. 42.

٧- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٣.

8- Maine, Ancienl Law (London: Jlhn Yolron, 1956), P. 406.

٩- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ١١٢.

١٠- عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى عالم السياسية،مرجع سابق، ص ١١٢.

١١- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٣٠.

١٢- مصطفى الصادق، وايت إبراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص ٣١ ـ ٣٢.

١٣- ثروة بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٥.

١٤- عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٣٢.

15- Villeneuve, Marcel de Bigne de: Trait General de L'Etate, Op. Cit., P. 40.

١٦- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٥.

١٧- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٥.
١٨- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢٤.
١٩- إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣) ص ١٧٢.
٢٠- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٧.
21- Wanlass, Gettels History of Thought (London: Macmillan, 1959), P. 12.
٢٢- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩١.
٢٣- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٧، نقلاً عن:
Alfred Pose, Philosophie du Pouvoir (1948) P. 31.
٢٤- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٧.
٢٥- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٣٧.
٢٦- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٠٨.
٢٧- أبو اليزيد على الميت، النظم السياسية والحريات العامة (الإسكندرية: المكتب الجامعة الحديث، ١٩٨٤) ص ٢٩ - ٣٠.
٢٨- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٤٨ - ٤٩.
٢٩- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢٠.
٣٠- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٨.
31- Georges Villd, Political Theory (Oxford: Carritt, 1956), P. 22
٣٢- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٨.
٣٣- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥٠.
٣٤- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩١.
٣٥- عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٥٦.
٣٦- عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، هامش ص ١٩.

٣٧- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، الجزء الثالث من المجلد الثالث قيصر والمسيح (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤) ص ٣٧٠، وكذلك: عبد الحميد متولى، الوسيط فى القانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٥٦) ص ٥.

٣٨- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٥، نقلاً عن:

Barthelemy et Duez, Traité Elementairre du Droit Constitutionnal (1933), P. 68.

٣٩- عثمان خليل، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢١، وكذلك: محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٧٧.

٤٠- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٠.

٤١- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥١.

42- G. Sabine, A Theory Of Political Thaught, Op. Cit., p. 237.

٤٣- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص ٣٨.

44- Gribhrist, Principles of Political Science, (Menneopolis: Le Princo II, 1964), P. 74.

٤٥- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١١.

٤٦- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

47- Salttan, An Introduction to Politice (Oxford: Isaiah Berlin, 1958), P. 58.

٤٨- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٦٠.

٤٩- عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٤.

٥٠- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، صفحات ٦٠ ـ ٦١.

٥١- عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١١٤.

٥٢- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٨ ـ ٣١٩.

٥٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

٥٤- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، نفس الموضع.

٥٥- من العلماء المؤيدين لهذه النظرية:

- فى إيطاليا، كان بلنتشلى يرى أن الانتصار فى الحرب كان يعد فى عيون الأقدميين بمثابة حكم أصدره الآله فى صالح من عقد له لواء النصر.
- فى ألمانيا: كان أوبنهامر Oppinheimer يرى أن الدولة هى نظام اجتماعى فرصة غالب على مغلوب. (طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٦١).
- فى مصر: كان الأستاذ على عبد الرازق يرى أنه إذا كان الأصل فى الخلافة عند المسلمين يرجع إلى الاختيار الذى يستقر عليه أهل الحل والعقد،' ومبايعتهم للخليفة، إلا أن استقراء التاريخ يدلنا على أن الخلفاء ـ باستثناء الطليعة من الخلفاء الراشدين ـ كانوا يشيدون مقام الخلافة على أساس الغلبة والقوة المادية) على عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم. بيروت: مكتبة دار الحياة، ١٩٧٨) ص ٢٥.
- ورأى الدكتور عبد الحميد متولى أن حوادث التاريخ جاءت شاهدة على صحة نظرية القوة ذلك أن عنصر القوة ـ فى نظره ـ يغلب وجود أكثر من عنصر الرضا والتعاقد بين الأفراد، كمبعث أو كمصدر لنشأة دولة جديدة. عبد الحميد متولى أصل نشأة الدولة، بحث بمجلة القانون والاقتصاد، السنة الثامنة عشرة ١٩٤٨، هامش ص ٦٨٥، ص ١٩.
- ورأى الدكتوران بطرس غالى ومحمود عيسى أن القوة عامل أساسى، فى تكوين الدولة، وأن القوة لازمة للدولة فى الداخل وفى

الخارج. بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.

٥٦- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٦٢.

٥٧- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٧، نقلاً عن:

- Le Fur, La Souverainete et Le Droit, Revue, du Droit Public (1908), P. 389 ets

٥٨- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٧.

- Maurice Duverger, Droit Constitutionnel et Institutions Politiques, ed Themis (Paris: 1959), P. 23.

٥٩- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٥.

٦٠- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص ٤١.

٦١- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥٤.

٦٢- تنسب هذه المدرسة إلى أبيقور، وقد ظهرت فى القرن الثالث ق. م. وجوهر هذه المدرس هو الاهتمام بالأفراد ورفاهيتهم والدعوة إلى المساواة والأخاء بين الناس جميعاً.

عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، صفحات ٤١ - ٤٢.

٦٣- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥٤.

٦٤- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٥.

٦٥- مصطفى الصادق، وايت إبراهيم، القانون الدستورى المصرى والمقارن، مرجع سابق، ص ٢٧.

٦٦- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٢٠.

٦٧- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

٦٨- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢٥.

٦٩- محمد يوسف موسى، نظام الحكم الإسلامى (القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٦٣) ص ٥٩.

٧٠- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥٨.

٧١- ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٥٦).

- ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية (القاهرة: مكتبة دار التراث ١٩٦٠) .

٧٢- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، صفحات ٢٠ _ ٢١.

٧٣- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢٥.

٧٤- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٢١، نقلاً عن:

عثمان سلطان، للحقوق الأساسية (دمشق: ١٩٢٨)، ص ٥٠ وما بعدها.

٧٥- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٢١، نقلاً عن:

زكى مبارك، الأخلاق عند الغزالى (القاهرة، ١٩٢٤) ص ٣٨٥ وما بعدها.

٧٦- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص ٥٦.

٧٧- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٢٢.

78- Georges Sabine, A Theory of Political Thaughbt, op. Cit., P. 399.

٧٩- محمد طه بدوى، أمهات الأفكار السياسية الحديثة (الإسكندرية، المكتب المصرى الحديث، ١٩٥٨) ص ٤٧.

٨٠- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٣.

٨١- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

٨٢- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٣.

83- Locke, Essay Concerning the True origin, Extent and End of Givil Governement (London: Allen and Unwin, 1960), P. 68.

٨٤- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٢.

85- E. Barker, Social Contact (New York: Soubledey, 1922), See Introduction.

86- Georges Sabine, A Theory of Political Thaught, op. Cit., P. 445.

87- Bertrand Russell, History of Western Philosophy, (London: Macmillan, 1954), P. 654.

٨٨- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٨.

89- Dunning: A History of Political Theories, Vol. 3, (Borson: Ginn, 1931), P. 13.

٩٠- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٥.

٩١- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٩.

٩٢- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ١٦.

٩٣- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٥٧) ص ١٠٥، وكذلك:

- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٧٢.

٩٤- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٩.

٩٥- ثروت بدوى، نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

96- Rousseau, Contract Social (Ocford: University Press, 1948), Liver 1 Chap. VI, P. 99.

97- Rousseau, Contract Social, Ibid., P. 100.

٩٨- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٩٩.

٩٩- عبد الرحمن خليفة، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٨.

١٠٠- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٧.
١٠١- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٢٨.
١٠٢- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٦٠.
١٠٣- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠١.
١٠٤- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢٨.
١٠٥- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٢.
١٠٦- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٦.
١٠٧- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٣.
١٠٨- بطرس غالى، محمود خيرى عسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٧.
١٠٩- بطرس غالى، محمودة خيرى عيسى، نفس المرجع، نفس الموضع.
١١٠- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠١ نقلاً عن:
- عبد الرازق السنهورى، الخليفة، رسالة دكتوراه (باريس: ١٩٢٦) ص ٩٤.
١١١- محمد بكر حسين، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٢.
١١٢- فؤاد النادى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٣٤٦.
١١٣- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ٢٩.
١١٤- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٣.
١١٥- محمود حلمى، المبادئ الدستورية العامة، مرجع سابق، ص ١٢٩.
١١٦- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣١٩.:
١١٧- الدولة عند سبنسر كما قال تيما شيف ـ شركة مساهمة هدفها تحقيق الحماية المتبادلة بين الأفراد، وحدد وجوهاً من النشاط حظر على الدولة ممارستها منها التعليم، والصحة وصك العملة، والخدمة البريدية وإنشاء المنارات وتحسين الموانئ. فإذا ما بادرت الحكومة بالقيام

بواحد من هذه الأنشطة، فإنه يتهمها بالغباء. ولقد آمن سبنسر بأن الطبيعة أذكى من الإنسان، وهى تعرف إلى أين هى ذاهبة، كما تعد مستقبلاً للإنسان أفضل، تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة وزملاؤه ٠القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢) ص ٥٦.

١١٨- محمد على محمد، على عبد المعطى، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٢١.

١١٩- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٦٠.

١٢٠- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٢٢.

١٢١- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٦١.

١٢٢- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٢٢.

١٢٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة،' مرجع سابق، ص ١٦١.

١٢٤- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٢٢.

١٢٥- محمد على محمد، على عبد المعطى محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص ٣٢٢.

١٢٦- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ١٠٨، نقلاً عن:

- Georges Burdeau, Trait de Science Politique (Paris, 1949), P. 27 ets.

١٢٧- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، مرجع سابق، ص ٦٣.

١٢٨- يرى الدكتور عبد الحميد متولى (على سبيل المثال) أن مدار البحث يجب أن يكون أصل نشأة دولة معينة على وجه التخصيص، لا على وجه التعميم. وقد اختار مصر كمثل لبحث أساسى نشأة الدولة، عبد

الحميد متولى، الوجيز فى الأنظمة الدستورية (القاهرة: دار المعارف، ١٥٩) ص ٤٦.

الباب الثانى

الفكر السياسى فى العصرين القديم والوسيط

الفصل الأول: أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم.

الفصل الثانى: النظم السياسية عند الأغريق.

الفصل الثالث: الفكر السياسى قبل أفلاطون.

الفصل الرابع: الفكر السياسى عند أفلاطون.

الفصل الخامس: الفكر السياسى عند أرسطو.

الفصل السادس: الفكر السياسى عند الرومان.

الفصل السابع: الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية.

الفصل الأول

أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم

الفصل الأول

أصول الفكر السياسى فى الشرق القديم

تمهيد:

ترجع بدايات الفكر السياسى فى العالم إلى تاريخ الدولة الشرقية القديمة حيث نبتت المذاهب والأفكار السياسية الأولى السابقة فى وجودها على قيام المدن السياسية اليونانية التى يعتبرها كثير من الكتاب ومؤرخو الفكر السياسى الموطن الأول للفلسفة السياسية.

ومع أن هذه الأفكار قد امتزجت بالمعتقدات الدينية السائدة فى تلك الحضارات القديمة، فضلاً عن أنها لا تعدو أن تكون تأملات وخواطر لا تشكل بناء نظرياً متكاملاً على غرار ما نجده فى نظريات كبار الفلاسفة السياسيين من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهم، إلا أنها تنطوى على أصول كثير من هذه النظريات، فقد دلت أبحاث علماء الحفريات على قيام اتصال وثيق بين الحضارات القديمة والحضارة الهللينية (١).

وعلى ذلك، فإن الباحث يبدأ دراسته فى هذا الفصل بالكشف عن أصول النظرية فى الفكر الشرقى القديم - المصرى والصينى والهندى - ثم يتبع ذلك بدراسة النظرية فى الفكر السياسى اليونانى، وأخيراً فى السياسى فى عصر الرومان.

أولاً: مصر الفرعونية:

يقول الدكتور توفيق الطويل: إذا كان اليونان القديم قد خلف أثراً عظيماً فى دعم حرية الرأى والتعبير عنها، وعول عليها فى المشاركة فى الحكم

لمكافحة الطغيان Tyrranie، فإن بذور هذا التفكير لم تكن وقفاً على أرض اليونان فحسب، بل لم يكن لهم قصب السبق فيها.

فلا شك أن بذور هذا التفكير قد ظهرت فى بلاد أخرى كانت تحمل مشعل الحضارة فى تلك العصور وما قبلها، كما أن هذا الفكر لم يكن كذلك إلا أثراً من الآثار الفكرية فى العالم القريب من أثينا فى ذلك الزمان، إذ لا يمكن أن يظهر هكذا وبهذا الثراء من العدم ... فلا شك أن اليونان القديم قد تأثر بحضارة مصر القديمة التى كانت بالنسبة له مصدر إشعاع وإثراء (٢).

ويرى بعض المفكرين أنه إذا كان الفرعون قد استحوذ على السيادة كاملة، وكان يعتبر منزهاً عن ارتكاب الخطأ، وكلماته أوامر لابد من تنفيذها، وأن النظرية السياسية المصرية القديمة قد أتاحت له أن يملك كل شئ، إلا أن الفرعون - من الناحية العملية - كان يعهد إلى موظفين بمهام الحكم، كان أن الملكية الخاصة للأفراد والمؤسسات كانت مصونة لا تمس، وإذا كان يحق لفرعون مصر - من الناحية النظرية كذلك - الغاء أى حق أو امتياز فى أى وقت يشاء إلا أنه كان مقيداً بأحكام - ماعت - الصدق والعدالة (٣).

ومعنى ذلك أنه كان بمصر القديمة عقد اجتماعى ضمنى يمنح السيادة للقائم على الحكم، ولكن هذه السيادة تقيدها العدالة والصدق، فلا يحق للسلطان صاحب السيادة - أى لفرعون - إطلاقاً الخروج عن أحكام "ماعت" إذ يعنى انتهاك حرماتها والمساس بقدسيتها زوال صفته كفرعون - أى السلطان صاحب السيادة - كما أن الحاكم الأعلى - الفرعون - لا يحظى بهذا الموضع الفذ طوال فترة حكمه إلا إذا تقبله الشعب (٤).

والمقصود هنا، أنه لابد من توافر عنصر الرضا الضمنى فى إضفاء ذلك الوضع المميز على الحاكم - أى السلطان صاحب السيادة - وانتفاء هذا

الرضا كان العامل الأساسى فى كراهية مصر للهكسوس وغيرهم ممن سعوا لفرض إرادتهم على إرادة الشعب المصرى.

ومع تزايد الوعى القومى أخذ الاعتقاد فى ألوهية فرعون يتضاءل شيئاً فشيئاً حتى تحولت البلاد إلى الحكم الملكى القومى الذى تميز بتجرد الملوك من صفتهم الدينية والأخذ بكثير من الاصلاحات الدستورية والقانونية والإدارية التى ما زالت تقوم دليلاً على براعة المصريين فى فنون الحكم والإدارة ونبوغهم فى التشريع والتقنين. ومن أهم هذه الإنجازات فى هذا المجال قانون بوخوريس الذى يعد من أقدم المجموعات القانونية فى التاريخ البشرى [٥].

ومن ثم يمكن القول أن الفلسفة الثيوقراطية القائمة على الاستبداد والحكم المطلق وإنكار الحقوق قد تعرضت للمقاومة بظهور الأفكار التى تدعو إلى العدالة وتبرز مسئوليات الحاكم وواجباته.

وقد وجدت نفوش تشير إلى أن المصريين قد عنوا بفكرة الرخاء كهدف من أهداف الحكم وأن الملك يشرع من أجل مصر لكى يسود الرخاء حياة سكانها [٦]. كما وجدت نقوش أخرى تدل على أن المصريين كانوا فى بعض الأحيان يعبرون عن آرائهم بحرية وينتقدون الحكام، كذلك ظهرت أفكار تؤكد مسئولية الحاكم عن توفير الحبوب وتحذره من الثورات الشعبية [٧].

وقد تبلورت هذه الأفكار جميعاً فى ثورات الفلاحين التى اندلعت أكثر من مرة ضد الطبقات المالكة وتسببت فى سقوط الأسرة الملكية وبث الرعب والخوف فى الطبقة الأرستقراطية [٨].

تعقيب :

على الرغم مما قاله بعض المفكرين من وجود عقد اجتماعى قائم على الرضا فى مصر الفرعونية، إلا أنه يمكن القول أن تركيز السلطة فى شخص الملك قد ترتب عليه عدة نتائج هامة:

١- لم تكن هناك قواعد قانونية مكتوبة أو مفصلة، إذ لم تكن هناك حاجة إليها ما دامت كلها متمثلة فى شخص الآله الذى كان دائماً على استعداد ليصدر الأوامر اللازمة لما يجب أن تكون عليه نظم الدولة، وطرق التعامل معها.

وربما كان من أسباب عدم وجود القواعد القانونية الخوف من أن تقيد سلطة الملك الشخصية.

٢- كان القضاة يحكمون حسب العادات والتقاليد المحلية التى يرون أنها توافق الإرادة الملكية لا الإرادة العامة.

٣- كان الملك وحده هو الذى يستطيع أن يفسر تطبيق الـ "ماعت" على الأرض.

من هنا يمكن القول بأن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تقوم على أن الملك يعتبر موجوداً فى كل مكان، وأنه يفعل كل شئ فإذا كان الملك قد أناب عنه بعض الموظفين ليباشروا نظام الحكم، فإن ذلك يرجع إلى عجز الملك عن القيام عملياً - بتأدية الوظائف الرسمية والقضائية فى كل أنحاء البلاد، هذا فضلاً عن أن هؤلاء الموظفين أنفسهم كانوا يعملون باسمه، ويحملون ألقاباً تدل على مسئوليتهم أمامه، مثل "المشرف على أملاك القصر" و"المشرف على جميع منشآت الملك" أو "حامل ختم ملك الوجه البحرى".

وكان من مظاهر نظام الحكم فى مصر:

١- من الناحية السياسية: كان الملك يحكم وزراءه وهم بدورهم يحكمون حكام الأقاليم الذين يحكمون عمد البلاد والقرى، وهؤلاء يحكمون الفلاحين.

وقد كان هؤلاء الحكام أو المندوبون يتصرفون حسب ما يرونه صالحاً للفرعون مقتنعين بأنهم ينفذون أوامره، وأنهم خاضعون لرضاه الآلهى.

٢- من الناحية الإجتماعية: كان المجتمع المصرى مقسماً إلى طبقات، وكان فرعون فوق النبلاء الذين يعتبرون سادة خدام الأرض [١٠].

ومن الواضح هنا أن نظرية الحكم فى مصر القديمة كانت تجهل تماماً فكرة الإرادة العامة، وترى أن الفرد يجب أن يخضع للحاكم خضوعاً تاماً من الناحيتين الدينية والدنيوية.

كما أنه لم يكن معترفاً للأفراد بالحق فى الإسهام فى الحياة السياسية، ولم يكن معترفاً لهم - أيضاً - بالحريات والحقوق الفردية [١١]، بل إن الدولة - ممثلة فى الملك أو الامبراطور - كانت تتدخل فى كل شئ وتنظم كل شئ تقريباً، حتى مسائل الزواج والعلاقات بين الآباء والأبناء وما إلى ذلك من الأمور الشخصية المحضة [١٢].

وبناء على ذلك فإن النظام السياسى فى تلك الامبراطورية كما أنه كان نظام حكم مطلق فلقد كان من ناحية أخرى نظاماً كلياً شمولياً يقوم على أساس تبعية الفرد التامة للدولة فى كافة المجالات [١٣]. بل إنه فى ظل الاعتقاد بألوهية الملك كان لابد للفرعون من أن يؤسس سلطته على استخدام العنف والقمع وإثارة الخوف فى نفوس رعاياه.

ثانياً: الهند:

يرى صاحبا المدخل أن النظرية الهندية القديمة لتفسير نشأة السلطة السياسية تقوم على فكرة العقد، أى على وجود علاقة عقدية بين الحاكم ورعاياه، هذا العقد يلتزم فيه الحاكم بوظيفة الحماية - أى حماية النظام الاجتماعى وحماية رعاياه - فى مقابل فرض الضرائب، وهو الالتزام الذى يؤديه الأفراد مقابل تمتعهم بالحماية.

فالحاكم فى الفكر السياسى الهندى القديم كان يخضع لقانون النظام الاجتماعى والسياسى، وهو ذلك القانون الذى يحكم حقوقه وواجباته فى مواجهة رعاياه، ولذلك فهو يتمتع بحق الطاعة من جانب المحكومين، إلا أنه كان عليه فى الوقت نفسه واجب الوفاء بالتزاماته وعندما لا يفى الحاكم بذلك تظهر أفكار المقاومة [١٤].

وتتدرج أفكار المقاومة هذه ضعفاً وقوة من مجرد النصح بالخضوع السلبى الذى لا يتضمن أى قدر من التأييد الإيجابى لإرادة الحاكم الشرير، إلى النصح بمقاومة سلبية من جانب الشعب للحاكم الشرير قد تأخذ شكل الفرار إلى معسكر أعدائه، وبمعنى آخر الخضوع لسلطة حاكم غيرهن إلى أن تصل إلى أكثرها تطرفاً، وهى تلك الأفكار التى ترى ضرورة المقاومة النشطة من جانب المجتمع للحاكم الطاغية بغرض خلعه بل وقتله إن أمكن ذلك "فوحدة الرأى التى تملكها الكثرة أقوى من الملك" والحبل المجدول من خيوط كثيرة قوى بما فيه الكفاية لصيد الأسد" [١٥].

فالنظرية الهندية القديمة لا تعترف بمبدأ "أن الحق المكتسب بالميلاد لا يمكن فقدانه" ولكن المبرر الوحيد لبقاء الحاكم فى منصبه هو قيامه بوظائفه، فإن لم يقم بهذه الوظائف أصبح لدى الهنود "ثوراً غير قادر على حمل الأثقال،

أو بقرة غير حلوب، أو زوجاً عقيماً" ومن ثم فإن بقاءه فى منصبه لا يصبح أمراً مبرراً" [١٦].

وعلى هذا فإن الفكر السياسى الهندى القديم يعترف بحق المقاومة بناء على عدم وفاء الحاكم بالتزاماته.

تعقيب :

على الرغم من أن النظرية الهندية القديمة قد قامت على فكرة العقد، إلا أن بعض نظريات الفكر السياسى الهندى القديم - مثل البراهيمية [*] - قد أضفت صفة مقدسة على الحاكم.

ويؤدى هذا التصور - كما يؤدى قيام السلطة السياسية بوظيفة الحماية للنظام الاجتماعى وللأفراد - إلى ضرورة طاعة الأفراد للملكية باعتبارها مؤسسة مقدسة توجد لرفاهيتهم، كما أنه بدونها لا يمكن أن يعمل النظام الاجتماعى ويستقر.

وإذا كانت البوذية [**] قد دعت إلى المساواة بين مختلف الطوائف والطبقات، وكانت بمثابة موجة مضادة للبراهمانيين فقد اعتبرها البعض دين خضوع واستسلام [١٧]. وقد تلتها صورة أخرى من صور الفكر السياسى الهندى القديم - المانوية - تحض على طاعة السلطة التى بدونها تحطم الوحوش والطيور كل ما تجود به الطبيعة من خيرات وتمزق الناس أرباً وتقوض كل الروابط القائمة بينهم.

(*) عبارة عن نظرية اجتماعية دينية، أو طائفة من التعاليم المقدسة التى صاغها كبار الكهنة عبر ألف سنة ابتداء من عام ١٥٠٠ ق. م. عندما كان تنظيم الدولة فى مرحلته البدائية، وأودعوها مجموعة من الكتب المعروفة الفيدا Vedas.

- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٢.

(**) نشأت حوالى ٥٠٠ ق. م.

وفى تحليلها لجوهر السلطة والقانون تذهب المانوية إلى تفضيل الحكم المطلق الذى تسانده القوة [١٨]. وتؤكد أن الملك لا يكتسب قوة صلبة إلا إذا كان يقبض فى يديه على ناصية الخزانة والجيش وهو ما يتعين معه أن يكون، على رأس الدولة رجال أشداء لا يعرفون الشفقة أو الرحمة إذ أن العالم لا يقدر الرجال الذين يميلون إلى الاذعان ويخضعون لمتطلبات العاطفة دون مبرر.

كذلك جاء فى هذه الفلسفة أن الملوك الهنود ينبغى عليهم مخالفة القانون بما يحقق مصالح الدولة ويستخدمون أخلاقيات مزدوجة، فالأخطاء البشرية قد تكون فضائل ملكية [١٩].

وقد اعترفت المانوية ـ على خلاف البوذية ـ بنظام الطبقات، واعتبرت السلطة حارساً على هذا النظام، فتقسيم المجتمع إلى طبقات يشكل الأساس القوى لسعادة المجتمع، إذ أن قيام الحدود بين الطبقات يمكن الحاكم من ضمان السلام ولن يكون ثمة ما يهدد كيان المجتمع أو يخل بتوازنه [٢٠].

كذلك رأى الفكر الهندى أن أمن الدولة ورخاءها هو الهدف الأسمى، ومن ثم فإن التضحية بالأخلاق ممكن لحساب تحقيق الأهداف السياسية، وهكذا نجد فى الفكر السياسى الهندى القديم جذوراً لمبدأ فصل الأخلاق عن السياسة [٢١].

أما من ناحية الدين فقد وصل بهم الأمر إلى حد عدم اعتبار الدين فرعاً من فروع المعرفة، وغذا كان هناك اتجاه قد اعترف بالدين كفرع من فروع المعرفة فأنه أباح استخدامه كأداة سياسية [٢٢] أى أنه ضحى بالدين فى سبيل السياسية [٢٣].

ثالثاً: الصين:

يرى Siedler أن أهم ما تميزت به الفلسفة السياسية فى الصين القديمة الاعتقاد بأن هدف الحكم هو تحقيق سعادة المجتمع، فقد كان الأباطرة أغلبهم من الحكماء الذين أدركوا بفطرتهم ما جبلت عليه النفس البشرية من ضعف وقصور، ومن ثم فإنه يتعين تقويمها بما يؤدى إلى خير المجتمع"[٢٤].

ومن أبرز المفكرين الذين عالجوا قضايا المجتمع، وانتشرت أفكارهم على نطاق واسع، وكان لها تأثير كبير فى الفترة التى انقسمت فيها البلاد إلى دويلات صغيرة متعددة كونفوشيوس ومنشيوس.

أولاً: كونفوشيوس:

رأى كونفوشيوس[*] أن السلطة لا تكون مشروعة إلا إذا اقترنت برضاء الشعب[٢٥]، وفى هذا السياق يقول: "إن قوة الدولة لا يمكن أن تقوم على الأوامر وحدها وعلى النظام العقابى لأن النظام والسلام فى الدولة لا يمكن ضمانهما إلا بالاعتراف الإرادى الواعى بالسلطة[٢٦]. ومن ثم فقد حبذ كونفوشيوس الثورة على الحاكم الذى يستبد بالسلطة أو يسئ استعمالها[٢٧].

وعندما تعرض كونفوشيوس إلى أساليب الحكم، رتبها ترتيباً تنازلياً، فأعطى المرتبة الأولى لفضيلة الاقناع التى يملكها الحاكم، والمرتبة الدنيا للتهديد بالعقوبات، وقد رأى كونفوشيوس أن الحاكم يجب أن يكون قادراً من الناحية المثالية على أن يحكم دون جهد ودون أن يشعر المحكومون بسلطته[٢٨].

(*) (٥٥١ ـ ٤٧٩ ق. م).

وكان كونفوشيوس ينكر على الدولة حق التحكم المطلق فى ولاء مواطنيها، فالإنسان يحتفظ بمسئوليته الخاصة فى أن يحكم على الدولة وأن يحدد لنفسه متى تستحق هذه الدولة خدماته.

ومن الطبيعى انطلاقاً من هذا التصور لكونفوشيوس للإدارة والحكم فى الدولة أن يكون عدواً للحكم المطلق، وقد وجدت فى كتاباته عموماً أفكار سياسية تتصف بالأصالة فى روحها الديمقراطية.

وقد نظر كوفنوشيوس للفرد على أساس قيمته وليس على أساس الميلاد وحده، واعترف بالحراك الاجتماعى (*)، وقد طبق هذا على نفسه سلوكياً، فبالرغم من أنه كان ارستقراطياً إلا أنه قبل طلبته من جميع الخلفيات الاجتماعية (٢٩).

ثانياً: منشيوس:

أخذ منشيوس(**) بنظرية أستاذه كونفوشيوس فى أن الشعب هو صاحب السيادة ومصدر السلطة، وتتحدد رسالة منشيوس فى إعلاء إرادة الشعب فى النقاط التالية:

- الأولى: المساواة، فهو القائل: "ينتمى الحاكم إلى النوع الذى ننتمى نحن إليه" (٣٠).
- الثانية: الشعب أعظم عناصر الدولة أهمية، والحاكم أقلها شأناً" (٣١).
- الثالثة: استئثار الشعب بتقرير المثوبة والعقاب فلا ينفرد الموظفون الرسميون بالأمر والنهى وحدهم.

(*) إمكانية الانتقال من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى.
(**) (٣٧٢ – ٢٩٨ ق.م).

- الرابعة: العمل لاسعاد الشعب هو جماع رسالة الحكومة، ويجب على الحاكم أن يقاسم الشعب السراء والضراء [٣٢].

- الخامسة: أقر منشيوس مبدأ الثورة على الحاكم إن تصدعت علاقته برعيته، فقال: "إن الملك الذى يفقد رضا الشعب، يفقد فى الوقت نفسه حقه فى الحكم وتصيبه لعنة السماء ويحل قتله" [٣٣].

- السادسة: يستمد الامبراطور بسلطته من الشعب ويمارسها بتفويض منه وبالتالى يمتنع عليه اختيار من يخلفه بعد وفاته، ويلى الأمر من بعده من يختاره الشعب بمحض إرادته [٣٤].

تعقيب :

على الرغم من أن كونفوشيوس قد ندد بالسلطة المطلقة، وأعلى من شأن إرادة الشعب إلا أن ثمة نقاط ضعف فى برنامجه السياسى تتمثل فيما يلى:

١- كان جوهر فلسفة كونفوشيوس العودة إلى النظام القديم وبعث الاقطاع بمختلف مظاهره، وعلى الأخص فيما يتعلق بجانب الخضوع والاذعان للسلطة، ومن أقواله فى هذا الصدد: "إن فضيلة السلطة مثل نسمة الرياح، وفضيلة العامة مثل الحشائش، وعندما تهب الرياح لابد للحشائش من أن تنحنى أمامها" [٣٥].

٢- رأى كونفوشيوس أن تعود الأسرة إلى التقاليد والعلاقات القديمة، وخاصة فيما يتعلق بسمو مركز الأب على زوجته وأبنائه، ثم أعاده العلاقات فى الدولة على نمط الأسرة حتى يسترد الناس ثقتهم المفقود فى السلطة [٣٦].

٣- عزف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلى عن عروشهم، إيماناً منه بأن دعوته لن تجد مجيباً، وخوفاً من أن يخمد الحكام تعاليمه.

٤- عهد كونفوشيوس إلى الحكام باختيار وزرائهم، وهم بهذه الطريقة يهيمنون على الحكومة بطريق غير مباشر (٣٧). ولكن قد يلتمس لكونفوشيوس العذر إذ لم يكن أمامه سبيل آخر يسلكه نظراً للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره.

فما كان فى وسع أحد أن يرفع صوته أمام الحاكم، وكان الجهل يخيم على عقول الناس وتعوزهم الخبرة السياسية تماماً.

ولهذا وجد أن السبيل الوحيد أمامه هو اتخاذ التعليم أداة للتأثير فى الشباب الذى يختار منهم الوزراء فى المستقبل، وبفضله يتكون رأى عام واع يستطيع بمرور الأيام ممارسة الضغط على الحكام لتولية خيرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية.

أما منشيوس والذى أكد على إعلاء شأن الإرادة العامة فى اختيار الحاكم، وعارض مبدأ وراثة العرش نجده فى موضع آخر من مصنفاته - يؤكد على أهمية إرضاء العائلات الكبيرة التى تسوس السلطة الوراثية، فهو يرى أن على الحاكم ترقية ذوى الكفاءة ممن لا ينتسبون إلى طبقات المجتمع الممتازة، وذلك إن لم يجد غيرهم أهلاً لشغل مراكز الدولة الحساسة، فإن وجد من أبناء الطبقة العليا من هو أهل لشغل تلك المناصب فأجدر به أن يشغلها.

ويبدو أن هناك عاملين دفعا منشويس لاعتناق هذا الرأى:

الأول: الخشية من انتقاض أقارب الحاكم وأصحاب النفوذ فى الدولة عليه لتفضيله أبناء الشعب الآخرين عليهم.

الثانى: انتسب منشيوس نفسه إلى أصل نبيل، مما جعله يحابى الطبقة الارستقراطية.

وإذا كان منشيوس - مثل كونفوشيوس - تحرريا فى أفكاره، إلا أن فكره السياسى، لم يكن تحرريا فى كل جوانبه، فلم يكن يحوى شيئا من مشاركة الشعب فى الحكم على سبيل المثال، بل كان إلى حد ما نوعا من الأبوة المثالية الخيرة [٣٨].

هوامش الفصل الأول

1- Sabine (George H.) & Thorson (Thomas L.) , A History of Political Theory, 4 th ed., (Hong Kong: Bright Sun Printing Press, 1973, P. 11.

٢- توفيق الطويل، أسس الفلسفة ونقلاً عن:

أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى (القاهرى: دار الوفاء، ١٩٨٧) ص ٥٦.

٣- فؤاد شبل، الفكر السياسى (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص ٥٦.

٤- فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص ٥٧.

٥- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية (القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربى، ١٩٥٧، ص ١١.

6- Maxey, Political Philosophies (U.S.A: The Mc – Millan Co., 1984) p: 12.

٧- صوفى أبو طالب، مبادئ تاريخ القانون (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧) ص ٤٤٥.

٨- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسية (القاهرة: مكتبة عين شمس ١٩٨١) ص ٤٠.

٩- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٧٩) ص ١٦.

١٠- بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المرجع السابق، ص ١٧.

١١- أحمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى، مرجع سابق، ص ٤٩.

١٢- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٧) ص ٣١

١٣- طعيمة الجرف، نظرية الدولة والأسس العامة للتنظيم السياسى (القاهرة: المكتب الحديث، ١٩٦٤) ص ٤٧٢.

١٤- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٢.

15- Ghoshal U. N. A, History of indian Political Thought The Ancient Period and the period of Translation to the Middle Ages (Oxford: University Press, 1959) P.P: 14 – 21.

16- Wanlass Lawrence, C. Gettell's History of Political Thought, George Allen & Unwin Ltd., (London: Macmillan, 1964) pp. 25 – 27.

١٧- محمد إسماعيل الندوى، الأساطير الهندية، مجلة تراث الإنسانية، المجلد السادس العدد الأول (القاهرة: ١٩٦٨) ص ٩٥.

١٨- وهنا تظهر جذور فكر هوبز.

19- Sidler (G. L.), The Emergence of the Eastern World (London: Pergamon Press, 1968) P: 37

٢٠- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ٤٢.

٢١- مما يبرز هنا جذور فكر ميكافيللى.

٢٢- وهنا تبرز فكر ماركس "الدين أفيون الشعوب"

٢٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٤

٢٤- Siedler, op., cit., P; 11.

٢٥- عبد المنعم محفوظ، النظم السياسية، أسس التنظيم السياسى وصوره الرئيسية، دراسة مقارنة (بدون، ١٩٨٢) ص ١٠٥

26- Siedler, op. Cit., P: 13.

٢٧- ثروت بدوى، النظم السياسية (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦١) ص ٢٦.

٢٨- هـ ج. كريل، الفكر الصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج، ترجمة عبد الحميد سليم، ومراجعة علي أدهم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١) ص ١٧١.

٢٩- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٥.

٣٠- هـ. ج. كريل، الفكر الصينى من كونفوشيوس إلى ماوتسى تونج، مرجع سابق، ص ١٩٩.

٣١- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٦.

٣٢- فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٦٧

33- Janet, Histoire de la Science Politique pp: 45 – 47

نقلاً عن: ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٣٨.

٣٤- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٣٨

35- Siedler, op. Cit., P 12

٣٦- أحمد عباس عبد البديع، أصول علم السياسة، مرجع سابق، ص ٤١

٣٧- فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٦٢

٣٨- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ٢٦.

الفصل الثانى

النظم السياسية عند الإغريق

الفصل الثانى

النظم السياسية عند الإغريق

تمهيد:

لقد أصبح بديهياً الآن أن النظام القائم فى الدولة هو نتاج مباشر للظروف السائدة فى البيئة الاجتماعية والسياسية والجغرافية بل والديموجرافية بصورة عامة، ولذلك فكم يود الباحث أن يتعرض لدراسة الأنظمة التى سادت بلدان اليونان القديم، قبل أن يتطرق إلى بحث نظرية الدولة لدى فلاسفتهم الكبار.

فالواقع – كما يرى الدكتور عبد الحميد متولى – أن الأنظمة السياسية فى اليونان كانت سابقة على النظريات، وقد كان لتلك الأنظمة أثر كبير فيما وضع فلاسفة الأغريق من آراء ونظريات سياسية [١].

فإذا أخذنا فى الاعتبار كون الأفراد نتاج بيئتهم النظامية فإن فهم التصورات التى ذهب إليها فلاسفة الأغريق (سقراط، أفلاطون، أرسطو) سوف يصبح عسيراً لما لم نحط بالبيئة التى نشأ فيها هؤلاء جميعاً.

ومما يؤيد هذا الرأى ما قاله جورج سباين من أن البحث النظرى يتلو العمل، وتستنبط المبادئ بعد السير على نهجها زمناً طويلاً، كذلك فإن النظريات السياسية، لأفلاطون وأرسطو، كانت بلا شك وليدة تطور فكرة وبيئة سابقة مهدت لها السبيل للظهور، كما أن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون قد بدأت – أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها – بتأمل فلاسفة الاغريق نظم دولة المدينة التى كانت تحت ناظرهم [٢].

لـهذا يتعين علينا لكى نـدرك كنه نظرياتهم أن نعرف أولاً أى نوع من نظم الحكم عرفوا.

ليس هذا الجانب فقط هو الذى يفرض علينا دراسة دولة المدينة هذه التى انتشرت على أرض اليونان وقارب عددها ألفاً وخمسمائة مدينة، وإنما لكون هذه الدول، أيضاً هى المقر الوحيد لنشاط الأفراد الاجتماعى، والسياسى [٣].

دولة المدينة City State

إن أول شئ يريد الباحث أن يلفت النظر إليه هو أن وحدة المجتمع الاغريقى كانت "دولة المدينة" التى تختلف عن المفهوم المعاصر "للدولة" من حيث المساحة وعدد السكان، فدولة المدينة كما يؤدى المعنى لم تكن مساحتها تتعدى حدود مدينة متوسطة معاصرة، تضم عدداً من السكان يتراوح بين ربع إلى نصف مليون نسمة مما يتيح لهم بعض التعارف لا سيما بين أفراد الطبقة الواحدة.

ولقد نشأت دولة المدينة بفعل عوامل مختلفة، بعضها ذوى طابع اقتصادى وبعضها الآخر ذو طابع تاريخى. فقد أدت مشكلة تزايد السكان أو تناقص المواد الغذائية أو الصراع على السلطة السياسية فى مدينة معينة إلى أن يتركها مجموعة من الأفراد يجتمعون فيما بينهم ويختارون رئيساً لهم ثم يرحلون لانشاء مدينة جديدة. كما أن طبيعة اليونان الجبلية وكثرة ما فيها من نهيرات قد مزقت وحدة البلاد وجعلت الاتصال صعباً بين مختلف المناطق وبالتالى فقد هيأت الظروف الملائمة لإقامة مدن مستقلة [٤].

وتعتبر الظروف التاريخية لنشأة الشعب الأغريقى عاملاً مساعداً فى هذا الشأن فقد استوطن الاغريق البلاد فى شكل قبائل نزحت إليها على فترات

متباعدة وكان لكل قبيلة عاداتها وأخلاقها ولهجاتها الخاصة مما جعلها تكون لنفسها وحدة قائمة بذاتها. كما لا يمكن التغاضى عن العوامل التى تتعلق بطبيعة الفرد اليونانى نفسه من حيث كونه ميالاً للحرية وممارستها ضمن مدينة صغيرة، ومتعلق بفكرة استقلال هذه المدينة بصورة كاملة (٥).

وتصور لنا أشعار هوميروس المجتمع اليونانى القديم مجتمعاً قبلياً تمزقه الخلافات وكان على رأس كل قبيلة زعيم يطلق عليه - تجاوزاً - ملك Basileus. وكان منصبه وراثياً. وأدعى الملوك أنهم يحكمون قبائلهم بتفويض آلهى، وما كان هذا الملك سوى زعيم محاربى القبيلة أثناء غزواتهم التى يشنونها على أراضى القبائل الأخرى، للنهب والسلب أساساً، وكان للقبيلة مجلس يرأسه الملك ويتألف فى بعض البلاد من المسنين وقوامه فى البعض الآخر أصحاب الأراضى من المحاربين. وكان المجلس يشير على الملك بالخطط الاستراتيجية فى أوقات الحروب. بينما يصبح فى أوقات السلام حكماً بين مواطنى القبيلة (٦).

وفى غضون الفترة ١٢٠٠ - ١٠٠٠ قبل الميلاد (وقد سبقت عصر هوميروس) توسع اليونانيون جنوباً وشرقاً، فوفقوا لاحتلال جزئار بحر ايجه والشاطئ الغربى لآسيا الصغرى. فكان أن ألفوا أنفسهم بين ظهران أقوام غباء فاضطروا للتجمع فى مستوطنات سكنية محصنة لدرء خطر عدوان سكان البلاد التى احتلوها عنوة واقتداراً. ومن هذه المستوطنات تكونت دولة المدينة Polis التى تميزت بها الحياة السياسية اليونانية، وهى التى عينت قسمات التطور الثقافى لليونان على مدار عصرها التليد (٧).

ويبين لنا التاريخ أن أغلبية المدن (باستثناء اسبرطة) قامت، بالتتابع، بتجربة كل أشكال الحكم: من الملكية الى الارستقراطية ثم إلى الأوليجاركية والطغيان، وأخيراً إلى الديمقراطية (٨).

وقد وجدت فى اليونان مدن كثيرة كانت أكبرها أثينا واسبرطة اللتان تنازعتا الزعامة زمناً طويلاً، وقامت بينهما حروب متصلة انتهت بانتصار اسبرطة فى سنة ٤٠٤ قبل الميلاد [٩].

أثينا Athens :

إذا أريد تفهم البيئة السياسية للفلسفة اليونانية فإنه يتحتم علينا أن نقدم تصوراً سليماً للحياة السياسية فى دولة مدينة أثينا بالذات لاعتبارات متعددة أهمها: أن أثينا شهدت أروع التجارب فى ممارستها للحياة السياسية، وهى دون غيرها من المدن اليونانية قد أخذت بأكبر قسط من المفاهيم الديمقراطية والحرية السياسية وسيادة القانون، ولأن المعلومات التاريخية عنها متوفرة، كما أن حياة سقراط وفلسفة أفلاطون وأرسطو هى بمثابة تصور للحياة السياسية فى أثينا أو رد فعل ونقد لها، أو محاولة للتوصل إلى صورة أكمل مما هو كائن للوصول إلى ما يجب أن يكون [١٠].

وقد اعتز المواطن الاثينى بأنه كان يمثل الشخصية المتكاملة التى تجيد المنطق والرياضة والموسيقى وفنون الحرب، أو كل ما يجعله رجلاً متكاملاً فى جميع نواحى الحياة ويستطيع أن يستمتع بكل مباهجها [١١].

وأثينا مدينة صغيرة نسبياً لا يزيد عدد سكانها عن الأربعمائة ألف نسمة، وقد تمتعت بموقع جيد [١٢]، جعل منها مركزاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً لشبه جزيرة أتيكا، ولكن ظروفها لم تكن تسمح بسيطرة مطلقة لطبقة واحدة على الانتاج ومن ثم لتسلط سياسى مطلق، ذلك لأنها لم تكن تعتمد على مورد واحد للانتاج سواء فى الزراعة أو الصناعة أو التجارية، بل كان اعتماد المجتمع الأثينى على هذه الموارد متعادلاً ومتكاملاً، ومن ثم كان وضع الطبقات بدوره متعادل متوازياً الأمر الذى مكن لقيام الديمقراطية [١٣] لهذا

كانت أثينا الباب الذى خرج من اليونانيون إلى مدن آسيا الصغرى، وعن طريقها انتقلت حضارة تلك المدن الكبرى إلى بلاد اليونان اليافعة (١٤).

على أن ذلك لا يعنى أن أثينا منذ نشأتها أو طوال تاريخها لم تعرف غير الديمقراطية وإنما اكتسبت زعامتها لمنطقة أتيكا بفرض الملك تيسيوس الوحدة عليها مما مكن لنظام حكم مطلق يخضع القوى الأخرى لسيطرة أثينا (١٥)، ولكن أثينا قد تجاوزت هذا النظام الملكى الذى عنده توقفت عدة مجتمعات فبدلاً من أن يظل الحكم وراثياً انتقلت السلطة إلى قائد من الأرستقراطيين (١٦) وتبع ذلك انتقال السلطة التنفيذية إلى الحاكم أو الأركون Archon وهو من الارستقراطيين ثم انتقلت السلطة القضائية إلى ستة موظفين فلم تصبح للملك إلا سلطة رسمية (١٧).

إلا أن الحروب المستمرة بين المدن كانت عاملاً مؤثراً فى التحول من السلطة المطلقة إذ كانت هذه الحروب من الضراوة بحيث أدت الهزيمة إلى خراب تام للمدينة واتخاذ مواطنيها أسرى، فكان لابد لهم أن يشاركوا فى تحمل تبعاتها ومسئولياتها، ولكن طبقة ملاك الأرض كانت مع ذلك صاحبة السلطة منذ أن ورثتها من الملك منذ القرن الثامن قبل الميلاد، وكان هناك جهاز تنفيذى يمارس أعضاؤه، الحكم لمدة محدودة، كانت عشر سنوات ثم أصبحت سنة واحدة منذ عام ٦٨٣ ق. م وجهاز آخر تشريعى يسمى مجلس الأريوباجوس Ariopages (١٨) كانت عضويته مدى الحياة لأعضاء السلطة التنفيذية بعد أن تنتهى مدة خدمتهم (١٩).

وقد انقسم سكان أثينا إلى ثلاث طبقات رئيسية - من حيث البناء الاجتماعى هى طبقة المواطنين وطبقة الأجانب وطبقة العبيد، وقد تميزت الواجدة عن الأخرى سياسياً وقانونياً واجتماعياً (٢٠).

١ـ طبقة العبيد Slaves

كان نظام الرق من سمات المدينة القديمة، وقد كان الأرقاء يمثلون ما يقرب من ثلث عدد سكان أثينا [٢١]. وعلى الرغم من ذلك فلم يكن لهم أى حقوق قبل المجتمع الأثينى، إذ كانوا محرومين من كل وسائل الحياة الكريمة، بل إن العبد لم يكن يملك نفسه لأن سيده هو الذى كان يتحكم فى كل أمور حياته، ومن ثم فلم يكن يتمتع بأى حقوق طبيعية.

كذلك كان الأمر بالنسبة للحقوق السياسية حيث لم تكن تلك الطبقة تستطيع المشاركة فى أية عمليات سياسية مثل الترشيح أو الانتخاب، كذلك لم يكن لها أن تشارك فى أنشطة المحاكم أو أن تشغل الوظائف العامة فى المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فقد كان النظام الاقتصادى فى الدولة يقوم على ناتج جهدهم ولم يكن المجتمع يستطيع أن يقيم نفسه بدونهم، مما جعل أرسطو يشبههم بالجسم الذى لا غناء عنه لتواجد الروح [٢٢].

من هنا يمكن القول بأن النظام الأثينى كان يعترف ويسلم بوجود العبيد، وهو أمر يشبه فى مضمونه ما تضمنه نظام الاقطاع من تسليم صريح بقيام الطبقات.

٢ـ طبقة الأجانب Foreigners:

تضم هذه الطبقة جميع الأثينين الذين لم يولدوا (لا هم ولا آباؤهم) فى أثينا، ولم يتعلموا طبقاً لمناهجهما التربوية والتعليمية [٢٣].

ومع كونهم أحراراً إلا أنهم لم يكن لهم حق الاشتراك فى الحياة السياسية حيث كانت قاصرة على المواطنين. وتظل صفة أجنبى لصيقة بالفرد

وبذريته من بعده حتى وإن عاش الأسلاف فى أثينا لقرون [٢٤]. حيث لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى.

وعلى الرغم من حرمان الأجنبى من المساهمة فى الحياة السياسية للمدينة ـ شأنه شأن الرقيق ـ إلا أنه كان يمارس أكثر العمليات التجارية والصناعية بحرية تامة، ولذلك فقد امتازت هذه الطبقة درجة عن زميلتها السابقة، وفى نفس الوقت لم يكن المجتمع الأثينى يستطيع أن يستغنى عن وجودها كعامل فعال مؤثر فى مختلف العمليات التجارية سواء داخل إطار الدولة الأثينية أم بينها وبين المدن الاغريقية الأخرى.

٣ـ طبقة المواطنين Citizens:

وكانت الطبقة الوحيدة التى تمتعت بكافة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكان لأعضائها الأهلية الكاملة لتولى الوظائف العامة والمشاركة فى شرف الانضمام إلى الجيش وقياداته [٢٥].

وقد كان القدر الذى يشارك فيه المواطن الأثينى فى الشئون العامة لا يجاوز أحياناً مجرد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعاً لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحياناً أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو ـ وفى ذهنه صورة نظام أثينا ـ إلى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلفين هى أحسن معيارٌ لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيراً تبعاً لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة [٢٦].

ومن الملاحظ هنا أن الاشتغال بالأعمال العامة والمشاركة فى أعباء الدولة كان شرفاً للمواطن الأثينى الذى لم يكن يبحث عن حقوق قانونية ودستورية بقدر ما كان يسعى للحصول على شرف تأدية واجبات مجتمعه.

وكلمة مواطن فى أثينا كانت مقصورة على من تجرى فى عروقه دماء أثينية فقط، وكانت صفة متوارثة فلم يكن يسمح بالتجنس - كما سبقت الإشارة - ولهذا كان عدد المواطنين محدوداً بالنسبة لعدد - سكان المدينة الذى كان قليلاً أصلاً، إذ بلغ عدد المواطنين فى بداية القرن الخامس قبل الميلاد نحو مائة الف شخص، لأن المواطنة كانت قاصرة على الذكور فوق سن العشرين عاماً دون الإناث، على أن يكونوا مسجلين فى أحد أقسام أثينا العشر [٢٧].

وقد عاش المواطنون فى رفاهية من العمل اليدوى المنتج حيث تولته عنهم طبقة العبيد، وذلك حتى يتفرغ المواطنون لشئون الحكم والعمل السياسى، ولا نعنى بهذا أنهم عاشوا حياة مترفة - وذلك نظراً للظروف الاقتصادية وضيق الحياة الاقتصادية، ولكن القصد أنهم لم ينشغلوا بالمهام الانتاجية.

وبمرور الوقت اتضحت ظاهرة واقعية تطبيقية في التفرقة داخل طبقة المواطنين نفسها حيث تفرعت إلى فئتين: فئة الأشراف ذوى الأصول النبيلة، وفئة العامة.

وقد حاولت فئة الأشراف الاستئثار بالحقوق السياسية حتى كان القرن السابع قبل ميلاد السيد المسيح عندما نادى العامة بضرورة زوال هذه الفرقة القائمة على أساس عراقة الأصل ونسبة المولد، ورؤى الاستعاضة عنها بمعيار الثروة - أى أن ارستقراطية المواطن أصبحت تعتمد على ماله وممتلكاته، لا على نبالة أصله وعراقة فرع أسرته، وقد كان لهذا أثره فيما بعد على التقسيمات التى سادت المؤسسات العامة فى دولة المدينة [٢٨].

أما فيما يتعلق بالتنظيمات السياسية، التى كانت أثينا تتميز إزاءها بإشراك جميع أفراد طبقة المواطنين فى أنشطتها المختلفة، والتى كانت تعتبر

بمثابة الترجمة الحقيقة للديمقراطية المباشرة إلى واقع عملى فى أثينا فى ذلك الوقت فقد كانت تتمثل فيما يلى:

١ـ الجمعية العمومية General Asembly:

تسمى أحياناً الجمعية الشعبية أو جمعية سائر المواطنين. وهى لا تخرج عن كونها ندوة شعبية تعقد عشر دورات عادية فى السنة، وإن كان يجوز دعوتها لعقد دورات استثنائية إذا اقتضت الضرورة بشرط أن يدعوها المجلس الذى سوف يأتى الحديث عنه إلى الانعقاد (٢٩). وقد تميزت الجمعية بحرية الرأى التى اتضحت من المناقشات والتى أوضحت المشاركة المباشرة من جانب المواطنين (٣٠).

وقد عرفت جميع المدن اليونانية سواء كانت ديمقراطية أو ارستقراطية نظام الجمعية العمومية، غير أن هذه الجمعية امتازت فى أثينا بالاختصاصات الواسعة وتمتعت بحقها فى مساءلة القضاة والموظفين ورقابتهم بعكس جمعيات المدن الأخرى التى لم تكن تتمتع إلا باختصاصات بسيطة، وكانت قراراتها استشارية، وكذلك كانت اجتماعاتها نادرة (٣١). وتضم هذه الجمعية جميع المواطنين الذكور البالغين من العمر عشرين عاماً فأكثر (٣٢).

من هنا يبدو أن العضوية فى هذه الجمعية تقتصر على المواطنين الأثنيين، دون الطبقتين الأخرتين ـ الأرقاء والأجانب ـ وعلى الذكور دون الإناث ويشترط ألا يقل سن العضو فيها عن عشرين سنة.

وتتلخص اختصاصات الجمعية العمومية فى وضع القوانين وتعيين القضاة ومحاسبتهم على تصرفاته، والرقابة على الموظفين، وتقرير أمور الحرب والسلم، وعقد المعاهدات، ومراقبة التصرف فى الميزانية، وفرض الضرائب إلى غير ذلك من الموضوعات ذات الصبغة العاملة الشاملة، وهذا

يعنى أنه قد استقرت فى الجمعية وبشكل دستورى معظم السلطات العليا للدولة: السلطة التشريعية، والرقابة على السياسة الخارجية، والسيطرة على سلطة التنفيذ [٣٣].

وإذا كانت الجمعية تختص – ضمن اختصاصاتها – بالرقابة على تصرفات الموظفين، فإن ذلك يدفعنا لتحديد الطريقة التى يتم بموجبها اختيارهم: فقد كانت الوظيفة الواحدة تستند إلى هيئة من عشرة أفراد تختار كل واحد منهم إحدى قابئل أثنيا العشر، ويتم ترشيح هؤلاء من قبل الأقسام الإدارية المائة (Demes) التى تتألف منها اثينا، وتتم المفاضلة بينهم عن طريق الاقتراع [٣٤].

وهنا تبدو ميزة الفكر الاغريقى وهى اعتبار القيام بالوظيفة العامة شرف لكل مواطن أثينى. وحتى تتاح الفرصة لأكبر عدد – إن لم يكن للكل – من المواطنين لنيل هذا الشرف، فإن المواطن لم يكن ليتولى وظيفة عامة أكثر من مرة واحدة فى حياته. يستثنى من ذلك عشرة مناصب خاصة هى مناصب القواد العسكريين (مجلس القيادة) الذين يتمتعون بصفات ومواهب معينة تستدعى استمرارها فى تلك المناصب.

ويرى سباين أن قرارات هذه الجمعية كانت تشبه – بقدر ما كان موجوداً فى ذلك النظام – التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى، من الشعب. على أن ذلك يعنى أن تلك الجمعية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضاً فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظاماً من نظم الحكم [٣٥].

ولكن على الرغم من عدم قدرة هذه الجمعية – من الناحية الواقعية – على اتخاذ القرارات الفعالة فى المجالات السياسية والتشريعية، إلا أنها قد مثلت

منبراً للمناقشة بين المواطنين فى كافة الأمور العامة. ففى إطارها ازدهر النقاش والجدال، مع العلم أن الجمعية قد ظلت لها الكلمة النهائية فى المسائل الهامة مثل إعلان الحرب والسلم وعقد المعاهدات وفرض الضرائب الجديدة، والرقابة على الميزانية العامة وسن القوانين حيث يجب إقرارها أولاً من الجمعية (٣٦).

وبذلك تعتبر أثينا من أوائل المجتمعات التى ابتدعت لنا ما نسميه بالديمقراطية المباشرة، حيث يباشر الشعب ككل جميع صور العملية السياسية، فقد ذهبت فى تطبيقها إلى حد بعيد وذلك حينما كانت تسمح لكل مواطن بالاشتراك فى كل ما كان يدور من مناقشات فى هذه الجمعية والتعبير عن رأيه فى حرية تامة بالنسبة لجميع ما كان يعرض من قضايا، ومن ناحية أخرى تمثلت الديمقراطية فى النظام الأثينى فى إتاحة الفرصة لأكبر عدد من المواطنين لتولى الوظائف العامة وذلك لمرة واحدة فى حياة المواطن.

ولكن نظراً لعدم إمكانية اتخاذ القرارات الفعالة فى الجمعية فإن العمل التنفيذى والتشريعى تولاه أجهزة تمثيلية أكثر محدودية من حيث العضوية وهى المجلس واللجنة المنبثقة عنه.

٢ـ المجلس النيابى Deputy Conucil:

كان هذا المجلس يتكون من خمسمائة عضو تختارهم قبائل أثينا العشر ـ عن طريق القرعة ـ بمعدل خمسين عن كل قبيلة ـ ويشترط فى الأعضاء أن تكون أعمارهم فوق الثلاثين، وأن يؤدوا اليمين، وأن يخضعوا لفحص مبدئى كل على حدة ثم لاختبار نهائى (٣٧). وكانت مدة العضوية فى هذا المجلس سنة واحدة (٣٨)، وكان المجلس ينعقد يومياً عدا أيام الأعياد.

ولكن لصعوبة اضطلاع مثل هذا العدد بمهام الحكم والإدارة بصورة عملية، فقد رأى الأثينيون أن يتم ذلك عن طريق التناوب، أى أن يحكم مندوبو كل قبيلة نصيباً متساوياً من أيام السنة - ٣٦ يوماً - أما القبائل التسع الأخرى - التى لم تمثل فى هذه الهيئة - فإن كلاً منها تبعث بممثل واحد ينضم إلى لجنة الخمسين بصفة مراقبين وحتى تكون كل القبائل ممثلة فى الحكم فى جميع أيام السنة، فيصير مجموع أعضائها تسعة وخمسين عضواً، مع هذا كانت تعرف عادة بلجنة الخمسين.

ولمزيد من إتاحة الفرصة للديمقراطية المباشرة التى تميزت بها أثينا، فقد كان هؤلاء يختارون من بينهم فرداً واحداً يكون له شرف حكم أثينا لمدة يوم واحد لا يتكرر طيلة حياته، ومن ثم فسوف يأتى الوقت الذى يكون فيه أغلبية المواطنين إن لم يكن كلهم قد شاركوا فى حكم وطنهم.

أما عن اختصاصات المجلس فكانت تنقسم إلى قسمين: تشريعية وتنفيذية: فالاختصاصات التشريعية - التى تعتبر المهمة الأساسية - فكانت تتمثل فى أن المجلس هو الذى يزود الجمعية بالمقترحات أى بمشروعات القوانين، وعلى ذلك فإن الجمعية كانت تبحث فقط الأمور أو المسائل المقدمة إليها من المجلس [٣٩].

ويبدو أنه فى فترة ازدهار الدستور الأثينى كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية، ولكنه كرس نفسه فيما بعد لاعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية [٤٠].

أما الاختصاصات التنفيذية، فكان يراقب تنفيذ مشروعات الدولة وقوانينها، ويقوم بالاتصال بالهيئات السياسية الأجنبية، وتنفيذ أحكام المحاكم - وإن كان أحياناً وفى بعض القضايا الخاصة يشكل من نفسه محكمة تصدر

الحكم وتنفذه [٤١] - والإشراف على جمع الضرائب ومراقبة إدارة الأموال العامة [٤٢].

ومن هنا يمكن القول أن المجلس طبقاً لهذا الواقع، كان يمزج بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ويستخدمها بفعالية.

ولكن قوة المجلس وفاعليته - رغم ذلك - كانت تتوقف على الجمعية العمومية ومدى استعدادها لقبول مشروعات القوانين ومناقشتها أو رفضها إياها [٤٣]. يضاف إلى ذلك أن الأمور المتعلقة بسلامة الدولة - كإعلان الحرب، شئون السلم، إصدار القوانين، فرض ضرائب جديدة - كانت من اختصاص الجمعية على الأقل من الناحية الشكلية [٤٤].

٣ـ المحاكم Courts:

تتشكل المحاكم عن طريق اختيار كل وحدة من وحدات أثينا الإدارية المائة لستين مرشحاً يمثلونها فى الهيئة القضائية، ومن بين الستة آلاف يتعين - عن طريق القرعة - الأماكن التى يعمل بها كل عضو [٤٥].

وتعتبر المحاكم أساس النظام الديمقراطى فى أثينا، وقد تراوح عدد أعضاء المحكمة الواحدة من (٢٠١) إلى (٥٠١) ومن الملاحظ أن هذا الواحد الإضافى كان لترجيح الآراء، ولعل الداعى إلى هذا العدد الكبير هو إتاحة الفرصة لاشراك أكبر عدد من المواطنين فى محاكمة المتهم. وكان يشترط فيمن يتولى منصباً قضائياً أن يكون حكيماً، حسن السيرة ولا يقل عمره عن الثلاثين عاماً.

وقد كان لأعضاء هذه المحاكم وظيفتان أو صفتان: صفة المحلفين وصفة القضاة Joudges and Juries. فإذا انعقدت الهيئة فى صورة محلفين وأصدرت حكماً بعدم إدانة المتهم اعتبرت القضية منتهية، أما إذا أصدر الحكم

عنها بالإدانة فإنها تعود إلى الانعقاد كهيئة قضاة وتكون أحكامها فى هذه الحالة قطعية غير قابلة للطعن أو الاستئناف (٤٦).

وقد كان من حق المحكمة أن تتدخل فى اختيار صلاحية الموظفين الإداريين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام دعاوى بعدم صلاحية الموظف فتقضى المحكمة بذلك، وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة (٤٧).

وكان من حق المحكمة أيضاً أن تشرف على تصرفات الموظفين عن طريق مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، أى مراجعة حساباته وتصرفاته فى كل ما يختص بشئون الدولة، وكأن المحاكم بذلك تبتدع قانوناً تعتبره عصرياً وهو قانون "من أين لك هذا" (٤٨).

إلا أن فئة واحدة من الموظفين العموميين كانت مستثناة غالباً من رقابة المحاكم: هى فئة قادة الجيش لأنه كان من الممكن إعادة انتخابهم، ومن ثم فقد تحرروا من تلك الرقابة على الأقل لفترة أطول من الموظفين العموميين العاديين (٤٩).

وقد امتدت رقابة المحاكم إلى مراقبة القوانين والتشريعات، فكما أعطت أثينا للمواطن الحق فى أن يقيم الدعوى ضد أى فرد، فقد أعطته الحق فى أن يقاضى القانون نفسه مما يترتب عليه إيقاف العمل به حتى تنظر المحكمة بشأنه وتلك خاصية تميز بها الفكر الأثينى بين القدماء والمحدثين.

ولعل هذا المبدأ يكون قد أعطى للمحكمة بطريق غير مباشر سلطة أخرى هى سلطة التشريع، فالمحكمة التى تستطيع أن توقف العمل بقانون، وأن تعدل فيه، إنما تتخطى مبدأ رقابة دستورية القانون إلى ممارسة التشريع نفسه.

ويبدو أن الممارسة الواقعية للحياة السياسية قد أتاحت تداخلاً وظيفياً لمنظماتها ومؤسساتها، حيث لم تقتصر أى واحدة من المؤسسات الثلاث (الجمعية - المجلس - المحاكم) على وظيفة واحدة: تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، بل كانت هذه الوظائف جميعاً متداخلة بصور شتى.

ولكن إذا كانت الثقافة العامة والخيرية هما الشرطان الأساسيان لصلاحية المواطن للمشاركة فى الحياة العامة لدولته دون تخصص فى التدريب والتعليم بوظيفة محددة، كان ذلك التداخل فى الوظائف أمراً ليس بمستغرب، فالمهم هو تحقيق عنصر المشاركة فى نشاطات الدولة كافة، وعلى أساس هذه المشاركة يكون تقييم المواطنة الحقة لأبناء مجتمع المواطنين ذاك [٥٠].

اسبرطة Sparta:

إذا كان البعض [٥١] قد رأى أنه ليس لاسبرطة من قيمة حضارية تستحق التسجيل، وذلك بسبب انفصالها فى مرحلة من تاريخها عن المسار العام لسائر دول المدن الأغريقية، وتبنيها لنمط من الحياة أصابها بالعقم الحضارى فلم تنتج علماً ولا فناً ولا فلسفة إلا أن أهمية دراستنا لها يرجع إلى أنها قد أثرت على الفكر الاغريقى تأثيراً مزدوجاً. تأثيراً ناشئاً عن الحقائق وتأثيراً آخر ناشئاً عن صور خيالية، ولكل من الأثرين خطره. وأما الحقائق فهى التى مكنت الاسبرطيين من هزيمة أثينا فى الحرب، وأما الصور الخيالية فهى التى أثرت فى أفلاطون حيث كتب نظريته السياسية، وأثرت فى عدد لا يحصى من الكتاب [٥٢]، بعد ذلك، حين وضعوا نظرياتهم السياسية [٥٣].

ومن الغريب أن خلفية اسبرطة التايخية والجغرافية لا تختلف عن غيرها من المدن الاغريقية بما فى ذلك أثينا، فهى تقع فى سهل تحيط به سلسلة من جبال :بارون Parron، ولكن قسوة الحياة دفعتها إلى نمط من الحكم العسكرى

حـتى تفـرض سـلطانها علـى مـا حولـهـا مـن مـدن تفوقهـا عـدداً وخصـباً وحضارة (٥٤).

وإذا اقتربـنا مـن الأسـاس الاجـتماعى الـذى سـاد أسـبرطة وجدنـا أن المجتمع الاسبرطى ينقسم ـ شأنه شأن المجتمع الاثينى ـ إلى ثلاثة طبقات.

١ـ طبقة العبيد Slaves:

تميزت هذه الطبقة بوفرة أفرادها، وبكثرتها العددية التى تصل إلى نحو نصف عدد السكان (٥٥). وهى بذلك أكثر عدداً إذا ما قورنت بطبقة العبيد فى النظام الأثينى، وكانت هذه الطبقة ركيزة النظام الاقتصادى القائم على الزراعة.

ومع تميز هذه الطبقة بكثرتها العددية إلا أنها كانت ـ مع ذلك ـ فى قاع البناء الاجتماعى من حيث المكانة أو المركز. فلم يكن لـهم نصيب من التمدن أو من ممارسة العمل السياسى، ولم تكن لتشارك فى مسائل الحرب. إلا فى القليل الـنادر حينما تحـتم الظـروف القهـرية ضـرورة إشـراك بعضـهم، فكـانوا حينـئذ يتسـلحون بالأسـلحة الخفـيفة، ويعهـد إلـيهم بـبعض المهـام الحربـية الخفـيفة كالحراسة أو مد الجيش بالمؤن والذخائر (٥٦).

٢ـ طبقة التجار Traders:

كانـت هـذه الطـبقة تتميز بحقوق مدنية كاملة. أما أعمال أفرادها فكانت تنصـب علـى الصـناعة والـتجارة بوجـه خـاص ولكـنه لـم يكـن مسـموحاً لـهم بالاشتراك فى الحياة السياسية العامة (٥٧).

٣ـ طبقة الاسبرطيين Spartians:

كانـت هـذه الطـبقة محـدودة العـدد إذا قورنـت بعـدد المواطنين فـى أثينا حيـث قـدر عددهـم فـى بدايـة القـرن الخـامس قـبل المـيلاد بحوالـى ثمانـية آلاف

مواطن فقط، أى أقل من ١/ ١٢ من مثليهم فى أثينا [٥٨]، لكنها لم تفقد مع قلة عددها السيطرة الكاملة على كل شئون الحياة العامة.

وقد تميزت هذه الطبقة بالعيش فى حياة مشاعية فى معسكرات [٥٩] كما حرم عليهم تملك الذهب والفضة ـ حيث كانت العملة من الحديد ـ ولكن سمح لهم بامتلاك الأراضى الزراعية التى قام بزراعتها العبيد، وذلك حتى يتفرغ الاسبرطيون لممارسة الشئون العسكرية والسياسية.

أما بالنسبة للنظام السياسى، فى اسبرطة فقد كان يقوم على اساس وجود ملكين، ومجلس للشيوخ أو الكبار، وجمعية عمومية للشعب، وعدد من المستشارين.

١ـ نظام الملكين Two Kings:

لقد انفردت اسبرطة بهذا النظام، إذا كان بها ملكان متساويان فى المكانة والسلطة، يتوليان إدارة الشئون السياسية والعسكرية والدينية.

وقد رأى الاسبرطيون أن الحكمة من وجود ملكين ـ وليس ملكاً واحداً ـ أن يكون كل منهما رقيباً على الآخر، وعلى الرغم من كثرة المآخذ على هذا النظام إلا أنه قد ساعد مجتمع اسبرطة على الاستقرار لفترة طويلة من الزمن بإتاحته وجود قوتين متعادلتين لا تسمح إحداهما للأخرى بالانفراد بالسلطة والانحراف بها إلى الطغيان وتحقيق مطامع شخصية، على أن سلطة الملكين قد تضاءلت بتطور الزمن، وأصبحا مجرد رمز للدولة، دون فعالية مؤثرة [٦٠].

٢ـ مجلس الشيوخ Senates:

يتكون هذا المجلس من ثمانية وعشرين عضواً، بالإضافة إلى الملكين، هؤلاء الأعضاء يتم انتخابهم بواسطة الشعب ويظلون مدى الحياة، ويشترط فى

العضو أن يكون من الطبقة الارستقراطية وأن يكون سنه فوق الستين.

وكان من سلطة هذا المجلس أن يقترح القوانين ويفصل فى الجرائم الكبرى، ويضع السياسة العامة للدولة [٦١].

٣ـ الجمعية العامة General Assembly:

تكون هذه الجمعية من جميع مواطنى اسبرطة الذكور الذين جاوز سنهم الثلاثين عاماً. وكانت هذه الجمعية تجتمع مرة كل شهر بالإضافة إلى الأحوال الطارئة بناء على دعوة من المستشارين الذين يحق لهم رئاستها.

ومن أهم وظائف هذه الجمعية انتخاب كل من يتولى الوظائف العامة فى الدولة وإقرار كل شئون الحرب والسلم فيها، وكان ذلك يتم عادة دون مناقشة. وكان للجمعية أيضاً حق الفصل فيما قد يعترض تولى العرش من ظروف وملابسات [٦٢].

٤ـ المستشارون Adisors:

وقد بلغ عددهم خمسة أعضاء يختارون سنوياً بالانتخاب الحر من بين المواطنين ذوى الكفاءة العالية بعد ترشيحهم وتزكيتهم من قبل مجلس الشيوخ. وهؤلاء يشاركون فى كافة الأمور السياسية التى تمر بالدولة خلال عام انتخابهم [٦٣].

وقد كان لهيئة المستشارين الحق فى دعوة الجمعية العامة للانعقاد ومتابعة قراراتها للتأكد من تنفيذها، كما كان لهم الحق أيضاً فى حضور مجلس الشيوخ ورئاسة جلسات هذا المجلس أحياناً.

وخلاصة القول ـ كما يرى الدكتور أحمد صبحى أن اسبرطة بها النظام فد أخذت من الديمقراطية شكلها ومظهرها من الديكتاتورية حقيقتها

وجوهرها من أجل تفرغ كامل للحرب، إذ لا يشتغل الاسبرطى بأى حرفة أو مهنة حتى لا تفسده الأفكار المستوردة[٦٤].

فبالمقارنة أثينا نجد أن النظام فى اسبرطة قد قام على الارستقراطية العسكرية من الناحية السياسية بدلاً من الديمقراطية المباشرة، أما النظام الاقتصادى فقد قام على الزراعة بدلاً من التجارة.

كذلك كان الأعضاء يختارون لمدى الحياة من بين كبار رجال الطبقة الأرستقراطية دون أن يكونوا مسئولين أمام الجمعية العامة، وذلك بعكس مجلس الخمسمائة فى أثينا حيث كانت سلطته مرهونة بموافقة الجمعية العمومية، التى كان لها الحق فى تعديل أو رفض قراراته [٦٥].

وبمقارنة منهج التعليم بين كل من أثينا واسبرطة نجد أن الهدف من التعليم كان مختلفاً فى إحداهما عن الأخرى: فإذا كان هدف التعليم فى أثينا هو تكوين المواطن المتكامل من وجهة نظرهم، الملم إلى جانب المهارة العسكرية والرياضية بفنون الموسيقى والبلاغة الخطابية التى تمكنه من أن يكون ذلك المواطن القادرة على الاقناع فى ثقة من نفسه وعلمه، كان هدف النظام التربوى الاسبرطى هو صنع الجندى المحارب ذى الصفات الخشنة والإرادة القوية التى تمكنه من قهر عدوه فى أى وقت يلتقى به.

ومن هنا يمكن القول بأن توقع الصدام بين هاتين المدينتين قد أضحى، أمراً مقضياً وذلك بسبب اختلاف فلسفة المدينتين قد أضحى، أمراً مقضياً وذلك بسبب اختلاف فلسفة المدينتين السياسية والاجتماعية، فنشبت بينهما حرب دامت سبعة وعشرين عاماً (من ٤٣١ ـ ٤٠٤ ق. م) سميت بحرب البيلوبونيز Peloponnision War.

وكان طبيعياً أن يتفوق المجتمع الذى أكد القوة العسكرية على ذلك المجتمع الذى دعا إلى خلق المواطن المتكامل دون تأكيد على النواحى العسكرية [٦٦].

هوامش الفصل الثانى

١- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، ص ١٢.

٢- جروج سباين، تطور الفكر السياسى، ج ١، ترجمة جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١) ص ٢٣.

٣- حسن شحاته سعفان، أساطين الفكر السياسى، والمدارس السياسية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٩) ص ٤١.

٤- غانم محمد صالح، الفكر السياسى القديم (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٨٠) ص ٢٢.

٥- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) صفحات ٤٠ ـ ٤٢.

٦- فؤاد محمد شبل، الفكر السياسى (دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية) ج ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤) صفحات ٨٣ ـ ٨٤.

٧- فؤاد شبل، الفكر السياسى، المرجع السابق، ص ٨٤.

٨- جان جاك شوفاليين، تاريخ الفكر السياسى، (من المدينة والدولة إلى الدولة القومية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥) ص ١٦.

٩- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع ساق، ص ٤٣.

١٠- إبراهيم درويش، النظرية السياسية فى العصر الذهبى، (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٣) ص ٦.

١١- على أحمد عبد القادر، تطور الفكر السياسى، ط ١ (القاهرة: مكتبة نهضة الشروق، ١٩٧٠) ص ١٢.

١٢- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٢٤.

١٣- أحمد محمود صبحى، فى فلسفة الحضارة، الحضارة الإغريقية (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ب ت) ص ٤٩.

١٤- وليم ديورانت، قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة فى العالم، ط ٢، ترجمة فتح اللـه محمد المشعش (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٧٢) ص ٦.

١٥- لطفى عبد الوهاب يحيى، الديمقراطية الأثينية، دراسة فى النظام السياسى الشعبى (بيروت: دار النهضة المصرية، ١٩٨٠) ص ٩٩.

١٦- أرسطو، نظام الأثينيين، ترجمة طه حسين (القاهرة: دار المعارف، ١٩٢١) ص ٤٥.

١٧- أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص ٥١.

١٨- سمى المجلس باسم التل الذى يقع عليه تل أريس آله الحرب.

١٩- أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص ٥١.

20- G. Sabine, A History of Political Theory (New York' Holt, 1946), P. 17.

21- G. Sabine, A History of Political Theroy., P. 18.

٢٢- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٥) ص ٣١١.

٢٣- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٢٥.

٢٤- حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦).

٢٥- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٣.

٢٦- جورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٤.

٢٧- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣١.

٢٨- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٣.

٢٩- حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥) ص ٨.

٣٠- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٧.

٣١- مهدى فضل الله، الشورى، طبيعة الحاكمية فى الإسلام (بيروت: دار الأندلس ١٩٨٤) صفحات ١٧٢ ـ ١٧٣.

32- G. Sabine, A History of Political Theory, op. Cit., P. 19.

غير أن مسألة السن اللازم للاشتراك فى الجمعية العمومية ليس متفقا عليها، إذ نجد فى بعض المراجع أن الحد الأدنى للسن المقررة ثمانى عشرة سنة فقط.

33- Harmon M. Judd, Political Thaught from plato to the Present, (N. Y. McGraw Book Co., 1964), P. 21.

٣٤- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٢٨

٣٥- سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٦

٣٦- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٧

٣٧- مهدى فضل الله، الشورى، طبيعة الحكم فى الإسلام، مرجع سابق، ص ٧٣

38- Gettell's History of Political Thought, by Laurence C. Wanlass (London: George Allen and Uniwin Ltd., 1956), p. 37.

٣٩- حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٠

٤٠- سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٩

٤١- جونز، الديمقراطية الأثينية، ترجمة عبد المحسن الخشاب (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦) ص ٨

٤٢- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٣٠

٤٣- إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، (بيروت: دار النجاح، ١٩٧٣) ص ١٧

٤٤- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٠

٤٥- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٠

٤٦- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٣٠

٤٧- سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١١

٤٨- عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص ٣١٤

٤٩- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢١

٥٠- علي عبد القادر، المرجع السابق، ص ٢٢

٥١- يقول جورج سارتون: نستطيع أن نسجل تاريخ اليونان دون ذكر لاسبرطة ولا يكون قد فاتنا شئ يذكر أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، ومرجع سابق، ص ٦٧، نقلاً عن توينبى، تاريخ الحضارة الهلينية، ترجمة رمزى جرجس، ص ٦٨

٥٢- فقد اثنى على دقة نظامها والصرامة فيها كلا من اكزينفون وبلوتارك

٥٣- برتراندرسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، الفلسفة القديمة، ترجمة الدكتور ذكى نجيب محمود (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٧) ص ١٦

٥٤- أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص ٦٧

٥٥- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٣

٥٦- علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١) ص ٢٤.

٥٧- علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، نفس المرجع، نفس الموضع.

٥٨- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٣٣

٥٩- تميزت أسبرطة بقيام الدولة برعاية المواطنين الذكور من لحظة ولادتهم. وقد كانوا يعيشون فى معسكرات من سن السابعة وحتى سن الستين، وذلك تحت الإشراف المباشر للدولة حيث تكثف لهم التدريبات الرياضية والموسيقى والدراسات الأدبية حتى يصل الشباب إلى سن العشرين – وهو سن الخدمة العسكرية – فينضموا إلى معسكر حتى سن الثلاثين حيث يصبحوا كاملى المواطنة.

ولمزيد من التفاصيل عن نظام اسبرطة التربوى راجع كتاب الدكتور أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص ٦٩ وما بعدها.

٦٠- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٥

٦١- أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص ٦٩

٦٢- علي عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٢٦

٦٣- علي عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٢٥

٦٤- أحمد صبحى، فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص ٦٩

٦٥- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٤٥

٦٦- ويذكر الدكتور أحمد صبحى، فى كتابه فلسفة الحضارة ص ٧٥ أن أثينا قد ظلت تمارس أسلوبها الديمقراطى فى الحياة - فى أحرج الأوقات - فكان سوفوكليس يعرض فى مسرحياته مشكلات الإنسان، وكان يوربيرس يدين الحرب فى تمثيلياته، بل استمر أديستوفانيس يسخر فى مسرحياته الكوميدية من الحكام وقادة الجيش، وكان سقراط مستمراً فى الجدل حول العدالة والخير والتقوى وهو جدل لم يخل من نقد الديمقراطية ووصول العامة غير المتخصصين إلى أعلى مراكز السلطة. وإن كان لابد وأن تهتز الديمقراطية فى أثينا بعد هزيمتها فى الحرب.

الفصل الثالث

الفكر السياسى قبل أفلاطون

الفصل الثالث

الفكر السياسى قبل أفلاطون

عادة ما تزدهر الأفكار السياسية فى أوقات الأزمات، وكلما اشتدت الأزمة كلما ازدادت الأفكار ازدهاراً ـ وهذه حقيقة صالحة للتعميم على مر العصور، فمن الطبيعى أن تثير الأزمات التفكير فيها وكيفية التغلب عليها، وبالتالى تكون مصدر الهام للمفكرين خاصة وللأفراد عامة، ومن ثم يرتبط بالأزمات الجدال والنقاش حولها مع تبلور الاتجاهات المختلفة حول ما هو الحل لمواجهتها والخروج منها [1].

وغنى عن البيان أن نجد ظروفاً أكثر ملائمة لمعالجة المشاكل السياسية، ومناقشة الاتجاهات المختلفة بشأنها، من هذه الظروف، التى أتاحت الفرصة لفلاسفة اليونان العظام أن يخرجوا لنا من بين الأطلال بنظريات يحاول كل منهم أن يضع فيها العلاج لتكون بمثابة الوسيلة للخروج إلى نظام فى الحكم أفضل.

والواقع أن الفكر السياسى عند الاغريق قد تميز باتجاهين: أولهما اتجاه ينحى نحو الدولة ونظامها الواقعى، وثانيهما البحث الدائب عن الدولة المثالية.

فمن حيث الاتجاه الهملى، كانوا لا يبحثون فى تعريف الدولة وأصل نشأتها وأساس السلطة فيها، وإنما يبحثون فى أحسن الوسائل العملية للحكم وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وفيمن يكون الحاكم وما يكون عليه شكل الحكومة وما هو أحسن دستور، وقد يبدو أن اتجاههم نحو البحث عن الدولة

المثالية متناقض مع اتجاههم العملى، غير أن هذا التناقض قد زال تماماً بعد أن علمنا أن كلاً من الاتجاهين قد أبرزته ظروف نشأة المدينة اليونانية [٢].

وإذا كان الاهتمام فى هذا البحث سينصب على فكر فلاسفة اليونان الكبار (سقراط – أفلاطون – أرسطو) فى وضعهم لأسس الدولة المثالية، فإن هذا لا يعنى أن البحث عن الدولة المثالية قد اقتصر على هؤلاء، بل سنجد أن هناك فلاسفة آخرين قد أدلى كل منهم بدلوه فى هذا الموضوع.

فيرى أرنست باركر أن أول من رسم صورة تخطيطية لدولة مثالية هو الشاعر المسرحى كراتينس فى ملهاة سماها "الثراة" غير أن أبرز الكتاب الذين صوروا اليوتوبيات (الدولة المثالية) هما فالياس وهيبودام [٣].

ويقال أن نقطة البدء بالنسبة لفالياس تتمثل فى اعتقاده أن المتاعب الاقتصادية هى التى تؤدى إلى النزاع الداخلى، وبناء على هذا اقترح المساواة فى ملكية الأرض، وكان يرى أن هذا الإجراء ميسور جداً عند تأسيس المستعمرات، أما فى الدولة القديمة فمن الممكن تحقيقه بتنظيم عملية مهور الزواج [٤].

غير أن فالياس لم يقترح المساواة فى الملكية فحسب، بل كان تواقاً إلى تحقيق مساواة بين كل المواطنين فى فرص تعليم موحد. وثمة جانب آخر من مخططه وهو أنه كان يرغب فى جعل كل الصناع أرقاء فى خدمة الدولة. ومن المحتمل أنه كان يهدف من وراء ذلك إلى زيادة إيرادات الدولة، ولكن الأكثر احتمالاً انه كان يرمى إلى منع المنافسة بين أولئك الذين وصلوا إلى مستويات مختلفة من الثراء عن طريق الصناعة، وبين طبقة الفلاحين الذين ملكوا قطعاً متساوية من الأرض [٥].

أما هيبودام (٦) Hippodom فيعتبر أول كاتب سياسى حقيقى حاول أن يصف دولة مثالية، مكونة من عشر آلاف مواطن يقسمهم إلى ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: وهى عبارة عن الصفوة الممتازة التى تقوم بإدارة شئون المدينة، ويسميها طبقة المفكرين.

الطبقة الثانية: وهى طبقة الرجال الأقوياء التى تقوم بمهمة الدفاع عن المدينة، وتسمى طبقة العسكريين.

الطبقة الثالثة: وهى طبقة الرجال العاملين، ومهمتها الأساسية تتمثل فى انتاج المواد الضرورية للمدينة، وتسمى الطبقة العاملة، وتشمل الزراع والصناع والتجار.

ولم يكتف هيبودام بهذا التقسيم الثلاثى لطبقات بل قسم كل طبقة من هذه الطبقات إلى ثلاث وحدات:

فالطبقة الحاكمة تتكون من لجنة تحضيرية ومجلس شيوخ وسلطة تنفيذية، وطبقة العسكريين تتكون من القادة (أو الضباط) والجيش المحارب، وعامة الناس القادرين على حمل السلاح. والطبقة العاملة تضم بدورها الفلاحين والصناع والتجار (٧).

وكما قسم هيبودام المواطنين إلى ثلاث طبقات - وقسم كل طبقة إلى ثلاث وحدات - كذلك قسم الأرض إلى ثلاثة أقسام، قسم مقدس يخصص للأغراض الدينية، وقسم ثان عام يخصص للمحاربين، والقسم الثالث يكون خاصاً بطبقة الفلاحين.

وتمشياً مع التقسيم الثلاثى – الذى تبناه هيبودام – نجده يقسم القوانين، إلى ثلاثة أقسام، قسم منها يتناول ما يقترف ضد الشرف، والقسم الثانى يتناول ما يمس الملكية وثالث الأقسام يتعلق بالجرائم التى ترتكب ضد الأرواح.

وكذلك قسم الإدارة إلى ثلاثة أقسام وفق الموضوعات التى تدخل فى نطاق عملها، فهناك ما يخص الشعب، وهناك ما يتعلق بالغرباء المستوطنين، ثم هناك ما يتناول شئون الأجانب، وكان هيبودام من أنصار إنشاء محكمة استئنافية عليا مكونة من المواطنين الأكبر سناً يعينون فى مناصبهم بعد انتخاب عام. وأخيراً فإنه اقترح مكافآت تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام [٨].

وعلى الرغم من هذا التقسيم الطبقى الذى قال به هيبودام، فإنه لا يعطى لأى طبقة حق احتكار السلطة السياسية، بل كان لكل مواطن الاشتراك فى الحكم متى انتخبه الشعب.

ومن هنا يلاحظ أن هيبودام يأخذ بنظام الانتخاب وسيلة لاختيار الحكام، وهو ما لم يكن يقره أنصار الديمقراطية من الاغريق القدماء، ففى نظرهم أن الانتخاب وسيلة ارستقراطية لتعيين الحاكم، وأن الاختيار بالقرعة هو الذى يعد وسيلة ديمقراطية لأنه وحده الذى يحقق المساواة [٩].

ويرى هيبودام أن نظام الدولة لا يكون متيناً إلا إذا تمثلت فى السلطة مختلف العناصر والاتجاهات وهو ما سماه "بالنظام المختلط" الذى يجمع بين عناصر مختلفة من النظام الملكى والنظام الأرستقراطى والنظام الديمقراطى.

فلكى لا يستبد الملك بسلطانه يرى هيبودام وجوب تقييد هذه السلطات وتحديدها بهدف معين هو المصلحة العامة وموازنتها بواسطة عناصر مستقاة من النظامين الارستقراطى والديمقراطى.

ومن حيث النظام الاجتماعى كان هيبودان من دعاة الاشتراكية المطلقة التى تضع كل شئ فى يد الجماعة، ويدعو إلى القضاء على الفوارق بين الثروات، وأن يكون التعليم من شئون الدولة التى تتولى فوق ذلك رعاية الاخلاق والمحافظة على حسن الآداب (١٠).

وخلاصة القول أن هيبودام – الذى جاء قبل أفلاطون وأرسطو – يعتبر كاتباً رائداً فى علم السياسة، لأنه أول من كتب فى هذا العلم وأول من أنشأ مذهباً جديراً بهذا الاسم.

وقد كان مجدداً عندما عمل على تشجيع الاكتشافات الجديدة وذلك باقتراحه للمكافآت التى تمنح لمن يبتكرون اختراعات تخدم الصالح العام. كذلك فإن مناداته بالملكية المقيدة، وبالارستقراطية المتولدة عن المنافسة والمشبعة بروح الطموح، وبالديمقراطية المراقبة، يجعل مبادئه تقترب كثيراً مما هو معتمد اليوم من ديمقراطية دستورية يحدد إطاره ويضع قيودها دستور معتمد.

سقراط Socrates:

كانت أثينا تتميز بالرعيل الكبير من الفلاسفة الذين أثمرتهم حرية الفكر التى كانت السمة الغالبة للديمقراطية الأثينية، إلا أن هناك قمماً تميزت من بين هؤلاء وكان من أكبرهم سقراط أول جيل العمالقة.

ويندر أن نجد فى التاريخ عبقرية معقدة كعبقرية سقراط، فلقد كان وطنيا مخلصا، شجاعاً صادقاً، محدثاً لبقاً بارعاً دقيقاً سخر من أمهر السوفسطائين، وتهكم عليهم واستطاع أن يسحر ببيانه واتقاد قريحته شباب أثينا للتأثير فيهم وتوجيههم نحو حياة سياسية واجتماعية وأخلاقية خيرة (١١).

ولد سقراط حوالى سنة ٤٧٠ ق. م، ولقى حتفه سنة ٣٩٩ ق. م، أى أنه أمضى شبابه فى عصر بركليس الزاهر، وعاش سنوات عمره الأخيرة وسط قلاقل الحرب البيلوبرنيزية ولقد ساهم مساهمة كامله فى الواجبة المدنية للعصر الذى عاش فيه: فحارب كجندى مدجج بأسلحة ثقيلة فى الحملات الأثنيية باقليم تراقيا Thrace ثم خاض معركة ديليوم بعد أن أصبح مسلكه الثابت الرصين موضع الاعجاب، وعندما بلغ الخامسة والستين أصبح عضواً فى المجلس. وكان عضواً فى لجنة المجلس التى تولت رياسة الجمعية يوم أن حكمت بالموت بعد تصويت واحد على تسعة من قواد أثينا دفعة واحدة لأنهم لم ينقذوا الغرقى من الجنود فى موقعة أريجينو ساى البحرية سنة ٤٠٥ ق. م [١٢].

ولما كان هذا الحكم بالاعدام جملة ينافى قاعدة من قواعد الدستور، فإن سقراط وحده من بين كل أعضاء اللجنة رفض الموافقة على رض مثل هذا التصويت غير الدستورى على الجمعية [١٣].

من هنا يمكن القول أن حياة سقراط كمواطن أثينى كانت تتميز بخاصيتين أثنيتين أولاهما: الثبات فى آداء واجبه المدنى، وثانيهما: الإصرار على رفض تخطى حدود القانون المدنى.

ومن المعروف أن سقراط كان أستاذاً لأفلاطون، كما كان أفلاطون أستاذاً لأرسطو ومع ذلك نجد أن حظ سقراط من عناية المؤرخين والباحثين يقل كثيراً عما لاقاه تلميذاه أفلاطون وأرسطو من تلك العناية.

كما أن كثيراً من المبادئ التى كان سقراط أول من نادى بها نجدها تنسب إلى أفلاطون أو إلى أرسطو، فى حين أنهما إنما نقلاها أو اقتبساها عن سقراط ولم يكن لهما من فضل سوى أن زادها شرحاً وتفصيلاً [١٤]. ولعل مرد ذلك إلى أن سقراط لم يكتب كتاباً ولم يلق دروساً بصفة منظمة، لذلك كثرت

واختلفت الروايات التى نقلت عنه والتى تصور لنا مبادئه ونظرياته. ولعل أصح هذه الروايات وأكثرها دقة هى التى ينقلها لنا عنه أعظم تلاميذه وهو أفلاطون.

عاصر سقراط السوفسطائيين [١٥] وتبادل الاتهامات معهم (فرفض جوهر فلسفتهم القائم على أساس الإيمان بحكم الأقوى وعدم الخضوع لأحكام القانون) واستطاع أن يحول الاتجاهات الفكرية المتناثرة فى عصره إلى فلسفة محددة المعالم بحيث نسب إليه الفضل فى كل التطورات التى تمخضت عنها الفلسفة [١٦].

ولكن إذا كانت الوقائع تظهر أن سقراط لم يترك لنا أى أثر فلسفى مدون أو كتابات خاصة به، ولم يكن صاحب مدرسة فلسفية متميزة وقائمة بذاتها [١٧] فمن أين تستقى هذه الشخصية عظمتها وموقعها البارز فى الفكر السياسى؟

مما لا شك فيه أن الاجابة على هذا التساؤل المنطقى تقتضى الإحاطة بأكثر من حقيقة: تقتضى، أولاً التعرف على المنطق أو المنهج السقراطى، وتقتضى أيضاً الإلمام بالآراء المتولدة عن هذا المنهج.

فمن ناحية المنهج نجد أن سقراط قد انتهج نهجاً جديداً فى المناقشة وإقناع الغير بآرائه، وكان هذا المنهج ينطوى على مرحلتين يطلق عليهما "التهكم والتوليد".

ففى المرحلة الأولى "مرحلة التهكم" كان سقراط يبدو وكأنه تلميذ يسأل عما يجهل فهو يطلب من محدثيه العلم والاستفادة فنجده يلقى عليهم السؤال ثم، ينتقل من إجابتهم إلى النتائج المنطقية المترتبة عليها فإذا بهم لا يسلمون بها وبذلك يحملهم على الإقرار بالجهل أو على الظهور أمام الجمهور به أو على

نبذ آرائهم السابقة والاستعداد لقبول الرأى السليم الجديد الذى يريد سقراط أن ينشره، فمرحلة "التهكم" إنما هى عبارة عن السؤال مع تصنع الجهل [١٨].

وفى المرحلة الثانية "مرحلة التوليد"، نجد أن سقراط يساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات المرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التى أقروا أنهم يجهلونها، فالتوليد هو استخراج الحقيقة من النفس (من أنفس محدثيه) وكان سقراط يقول فى ذلك أنه إنما يحترف صناعة أمه (وقد كانت قابلة أى مولدة ولكنها إذا كانت تولد الأطفال من بطون الأمهات فهو يولد بنات الأفكار من نفوس ورؤوس محدثيه [١٩].

من هنا يبدو أن الأسلوب الذى اتبعه سقراط هو الجدل. ولقد كان هذا الأسلوب محدداً بقواعد معينة لاختيار موضوع النقاش الذى يمكن سقراط من استنباط الحقيقة، ومن البديهى أن يضمن سقراط جدله هذا ما يعتقد بصحته من آراء.

فلقد انتقد سقراط الديمقراطية فى المدن اليونانية القديمة ـ وبالأخص أثينا ـ والنظرية التى قامت عليها هذه الديمقراطية (المساواة بين المواطنين واختيار من يتولون الوظائف العامة) [٢٠]، وأعترض على فكرة الاقتراع لأنها تتيح الفرصة للعجز كما تتيحها للكفاية، واعترض على حكم جمعية وطنية ذات سيادة يستوى فيها الجهلة بفن السياسة مع من لهم دراية بهذا الفن، لكل منهم صوت يساوى صوت غيره فى الشئون العامة.

لذلك كان سقراط يدعو إلى أن إدارة الشئون السياسية فى حاجة إلى معرفة وخبرة قائمة على مبادئ أولية. وهنا نلمح البذرة الأولى لنظرية التخصص التى تناولها أفلاطون بالتفصيل فى "الجمهورية".

وبناء على ما تقدم يمكننا أن نحصر أهم مبادئ سقراط السياسية – والتى يجب أن تقوم عليها الدولة – فى مبدأين أساسيين هما:

أولاً: مبدأ سيطرة أحكام القانون:

وقد كان سقراط هو أول من نادى بهذا المبدأ، وأخذه عنه كل من أفلاطون وأرسطو، وقد كان سقراط يشبه المواطن الذى لا يحترم القانون لأنه قد يصيبه الالغاء أو التعديل بالجندى الذى يهرب من موقعة حربية لأنه قد يعلن الصلح أو الهدنة(٢١).

والمقصود بمبدأ سيطرة أحكام القانون (٢٢) أى خضوع أفراد المجتمع – حكاماً ومحكومين – ومؤسساته جميعاً لتلك القواعد العامة التى يحددها الدستور أو القانون الأساسى، لذلك المجتمع، لا للأهواء أو الإرادة المتغيرة للحكام.

ثانياً: الفضيلة هى المعرفة

فالحكام يجب أن يكونوا من ذوى المعرفة أى من الفلاسفة، وقد كان سقراط يرى أن أول ما يجب على الرجل السياسى، هو اكتساب الفضيلة و"أن الفضيلة هى المعرفة"، وأنها إذن قابلة للتعلم والتعليم. ولقد كانت العدالة - فى نظر سقراط هى أول ما يجب على الرجل السياسى أن يعرفه، كما أنها – فيما يرى – تضم فى طيها الفضائل الأخرى "فالسياسى الصالح" – كما يقول – إن هو إلا رجل عادل يرد قومه عادلين، والعادلون رحماء رفقاء(٢٣).

وقد نادى سقراط بمبدأ سيادة المعرفة لأنه رأى أن هذا المبدأ من السهل أن يصبح فى تطبيقه السياسى مبدأ الحكم المطلق المستنير. وهذا ما حدث فعلاً، خلال فترة معينة على الأقل وهو الجزء المتوسط من حياته، عندما تناول أفلاطون هذا المبدأ، ولا مناص من أن تصبح نظرية الحكم المطلق المستنير

معادية للديمقراطية، وقد تصبح أيضاً معادية لحكم القانون، لأن المعرفة إذا ما صارت هى صاحبة السيادة، أصبح القانون دونها مرتبة، أو قل شيئاً لا لزوم لـه، كما أن المعرفة الحية التى يتمتع بها الحاكم الحكيم تسمو على حرفية القانون التى لا روح فيها [٢٤].

ويعد سقراط مؤسس علم الأخلاق، ومن أقواله: "أن السعادة غاية أعمالنا وميولنا وقد كان سقراط يعتقد بوجود آله واحد أزلى، ووجود اللـه ثابت عنده، بدليل أن لكل معلول علة. فلكل فعل فاعل ولكل فاعل غاية [٢٥].

وقد أكد سقراط أن الإنسان يفعل بطبيعته الصواب - الذى تنطوى عليه هذه المبادئ العامة - عندما يعرفه لأنه سيدرك أن هذا "الصواب" فيه أكبر قدر من المنفعة لـه، وهو بذلك يتفق مع السوفسطائيين فى أن الإنسان أنانى بطبيعته يبحث أولاً عن منفعته الخاصة، ولكنه لم يتفق معهم فى تحديد هذه المنفعة.

ومن ناحية أخرى ذهب سقراط أيضاً إلى أن الإنسان اجتماعى بطبيعته ولا يستطيع أن يعيش بمفرده، وأن الدولة وجدت كنتيجة ضرورية لحاجات الإنسان الاجتماعية، ومن ثم فإن الإنسان والدولة يكونان معاً كلاً اجتماعياً ولا يمكن أن يكون لأحدهما أهداف تناقض الآخر، فالصواب بالنسبة للإنسان هو نفسه صواب بالنسبة للدولة. ولما كان هذا الصواب الكلى الذى يشمل مصلحة الإنسان والمجتمع معاً هو جوهر "الفضيلة" وكان الإنسان بطبيعته يفعل الصواب عندما يعرفه، فإن سقراط ذهب إلى ان "المعرفة" هى "الفضيلة" ذاتها، وبالتالى فإن الفضيلة هى المعرفة. وهو الشعار الذى جعله أفلاطون - تلميذ سقراط - أساس نظريته السياسية [٢٦].

ويجدر بنا قبل أن نترك هذا الفيلسوف العظيم أن نذكر نبذة موجزة عن خاتمة حياته التى انتهت بالإعدام، فيبدو أن الأقدار قد قدرت على سقراط أن

يكون مثالاً يحتذى به فى حياته ومماته، يتلقى الناس على يديه فى الحالين العظات والعبر.

فكما كان لسقراط الكثير من الأتباع المعجبين بين جماهير أثينا فقد كان لـه كذلك كثيراً من الأعداء الألداء الأقوياء، ذلك لأنه عمد إلى نقد أنظمة الحكم والحكام، إذ أنه لم يتوفر فيهم – كما قدمنا – شئ مما كان يشترطه سقراط فيمن يتولى شئون الحكم فقد كان يصح اختيار أى شخص لأى منصب، كما كان الاختيار نفسه يتم أحياناً عن طريق القرعة – وكان كثيرون من أولئك الحكام يعملون على خداع جمهور الشعب، كما كانت تعمل على خداعه وتضليله جماعة السوفسطائيين التى كانت لها نفوذ كبير على الجماهير، وكان هناك عدد غير قليل من زعماء تلك الجماعة ومن السياسيين وغيرهم من كبار الخطاء والشخصيات كان يأخذ سقراط فى مناقشتهم ومجادلتهم أمام الجماهير فإذا هم يسقطون فى ساحة الحوار والجدال صرعى تحت وطأة ما أودعه الله فى ذكائه من حدة وما أودعه فى ملكة الجدال لديه من بأس وشدة (٢٧).

وهكذا اجتمعت آراء الكثير من الشخصيات من مختلف البيئات على الرغبة فى الانتقام من سقراط، فعمدوا إلى تقديمه للقضاء متهماً بتهمتين: الأولى هى الكفر بالآلهة، والثانية هى إفساد عقول الشباب، وقد انتهت محاكمته بالحكم عليه بالاعدام (٢٨) رغم أن التهمتين كانتا غير صحيحتين.

وهنا يبدو أن التهم الموجهة إلى سقراط تنقسم إلى قسمين، أحدهما دينى، والثانى أخلاقى، وإن كانت تلك التهم فى واقع الأمر مرتكز على دعامة سياسية، وهنا تظهر اللدغة الحقيقة فى الاتهام، فقد كان التعليم الأخلاقى لسقراط وما ينطوى عليه من معنى سياسى، هو المعول الذى استخدمه من وجهوا إليه التهم فى حفر قبره (٢٩).

ولقد هيأ لـه تلاميذه وأتباعه سبل الفرار والخلاص من تنفيذ الحكم عليه، ولكن مبادئه التى اعتنقها أبت عليه أن يستجيب لما دعوه إليه.

وهكذا نجد ذلك الرجل الذى سيطرت على نفسه ورأسه الدعوة إلى مبادئ الحب والجمال والفضيلة، ذلك الرجل كان يرى فيه بعض المؤرخين الغربيين صورة من السيد المسيح (٣٠)، ذلك الرجل الذى دعا إلى قدسية القوانين، وأعاد للأخلاق قيمتها، وهاجم نسبيتها، وأعاد للدين قدسيته، وانقذ المعرفة من براثن الشك السوفسطائى، ووصل بين خير الفرد وخير المجموع، وأصلح عقول الشباب مما ملأها به السوفسطائيون، ورأى أن من الضرورى أن يحكم الناس أحكم الناس (٣١)، فكانت أراوه هذه تعتبر بمثابة المقدمة الأولى والجوهرية لفكرة الدولة المثالية التى أتم بناءها من بعده تلميذاه أفلاطون وأرسطو قد انتهى أمره إلى الاعدام.

ومما لا شك فيه أن أثينا قد أخطأت فى حق نفسها بقدر ما أجرمت فى حق سقراط حين أعدمته، فقد كان الحكم بالاعدام وثيقة اتهام للديمقراطية الأثينية، وبمثابة أكبر نقطة سوداء فى تاريخ اليونان كله.

أكزينوفون (*) Xenophon:

ينبغى علينا قبل أن نتناول نظرية أفلاطون فى الدولة المثالية أن نمهد الطريق لذلك، بتقديم صورة لبعض تلاميذ سقراط وأتباعه الذى كانوا أقل شأناً من أفلاطون، ولذلك أطلق عليهم البعض صغار السقراطيين (٣٢) ـ تمييزاً لهم عن كبار السقراطيين أفلاطون وأرسطو ـ وإن كان لفظ السقراطيين الصغار يشمل الكلبيين والسيرنييكيين، وكذلك ايسوقراط وأكزينوفون فإن الباحث سيقتصر على أكزينوفون كنموذج من نماذج الفكر الذى سبق أفلاطون.

هاجم أكزينوفون الديمقراطية الأثينية بشدة، لأنها تتميز - حسب رأيه - بالانقسام بالفوضى وبعدم الكفاءة، وهو حين يبحث عن العلاج فلا نجده كأفلاطون، فى حكومة بديلة مثالية وإنما من خلال جعل الحكم فى أثينا يشكل أنموذجاً قائماً بذاته فارسياً بالمظهر واسبرطياً من حيث الواقع (٣٣).

ولعل موقف أكزينوفون هذا يكون راجعاً إلى أصله الأرستقراطى من ناحية وإلى تأثير أستاذه سقراط عليه من ناحية أخرى، وكذلك إعجابه بنظام اسبرطة السياسى، الذى بلغ حدا دفعه للالتحاق بجيشها ومحاربة أعدائها.

وقد ترك أكزينوفون مؤلفات عديدة منها "جمهورية الاسبرطيين" و"هيارون" وهو كتاب يعالج فيه مسألة التسلط والظلم، و"حياة أجازيلا" و"شخصيات لا تنسى" و"الاقتصادى".

ويعرض أكزينوفون فى كتابه "شخصيات لا تنسى" الشروط التى يجب أن يتمتع بها الحاكم الناجح، وفى كتابه "الاقتصادى" يعتبر المدينة وكأنها عائلة أو جيش محب للسلام (٣٤).

فالدولة - فى رأيه - يجب أن تكون كالجيش إذا أريد لها أن تكون فى مثل كفاءته، فتقوم على نظام محكم من الرتب وتقسيم العمل على أن يهيمن على كل شئ فيها الرجل الحكيم، ويؤدى كل فرد تحت سيطرته العمل الذى يحسن القيام به (٣٥).

وقد قسم أكزينوفون نظم الحكم إلى خمسة أقسام هى: النظام الملكى الدستورى والنظام الاستبدادى ويجمعهما أن السلطة فى يد فرد واحد، والنظام الارستقراطى والنظام البلوتوقراطى Pleutocrracy (حكم الأغنياء) ويجمعهما أن السلطة فى يد عدد محدود، وأخيراً النظام الديمقراطى حيث تكون السلطة فى يد الأغلبية (٣٦).

ويهاجم أكزينوفون من بين هذه النظم النظام الاستبدادى والنظام البلوتوقراطى والنظام الديمقراطى، ولم يهاجم النظامين الملكى والأرستقراطى ولكنه دعا إلى اندماجهما فى نظام واحد ويردد أكزينوفون بعض الأفكار التى قد نجدها فى كتابات أفلاطون وأرسطو، فالقوانين - فى رأيه - يجب ألا تهدف إلى منع الجريمة فقط وإنما تتعدى ذلك إلى تحديد السلوك الإنسانى فى الجماعة وتحقيق فكرة العدالة - والتعليم يجب ألا يترك للمؤسسات الخاصة وإنما يجب أن تنهض به الدولة كى تستطيع أن تحقق بعض أهدافها من خلاله.

فالنظام المثالى فى رأى أكزينوفون يقوم على قاعدة من المواطنين الذين يتبعون على مستوى المجتمع بأكمله، نظاماً أخلاقياً صارماً ينمى فيهم صفات الرجولة أو المرؤة التى وصلت باسبرطة فى أيامها الأولى إلى ما يمكن أن تصل إليه الدولة المنظمة (٣٧).

على أن الجانب الأساسى، الذى يوليه أكزينوفون أهمية كبرى يتمثل فى قيادة هؤلاء المواطنين، ومن هنا يأتى تركيزه على القائد نفسه، أى على صاحب السلطة فيرى أكزينوفون أن هناك عدد من مقومات الشخصية القوية التى يجب أن يتمتع بها الحاكم، كما أن هناك بعض العوامل المساعدة للحاكم حتى مع شخصيته القوية.

فلابد أن يتمتع الحاكم بصحة جيدة وبقوة جسدية ممتازة لأن ممارسة الحكم تحتاج إلى ذلك ولا يستطيع الحاكم أن يصمد إلا إذا كان قوياً (٣٨). وأن يكون جاداً فى عمله، يحقق الانجازات بشكل مستمر وخاصة فى الجوانب العسكرية، وأن يكون وطنياً وكريماً وأن يأخذ نفسه بالجزم والنظام الصارم وأن يقدر مواقف الآخرين ومصالحهم، فهذه الصفات إذا ما توافرت فى الحاكم جعلت منه قدوة للجميع، وبذلك يستطيع أن يستقطب ولاء المواطنين، ومن ثم يحصل على طاعتهم (٣٩).

أما عن العوامل المساعدة التى من شأنها أن تساند الحاكم، فهناك مظهريات الحكم التى تحيط الحاكم بهالة من الرهبة ومن ثم يسهم فى تسيير الأمور بالنسبة لقيادته، ولكن هذه المظهريات يجب ألا تحتل حيزاً أكبر من حجمها الطبيعى الذى يجب أن يكون ثانويا بالمقارنة مع الشخصية الحقيقية للحاكم ثم هناك مساعدو الحاكم، وهم أهل الثقة بالنسبة له وهؤلاء تكون صفاتهم أقرب ما تكون إلى صفاته ومن ثم يصبحون "أعين الحاكم وآذانه" (٤٠).

فإذا ما توافرت فى القائد (٤١) هذه الصفات فإنها تضمن له صفة التفوق والسمو على غيره، وبهذا يكون قد توافر لديه الشرط الأول والضرورى – فى أى أكزينوفون – ومن ثم تأتى بعد ذلك الشروط الأخرى المتمثلة فى اتقاق فن الكلام والخطابة لأن فى ذلك تكمن قوة الاقناع عند الحاكم.

ولا يكتفى أكزينوفون بذلك بل يضع للحاكم برنامج عمل، إذا اتبعه كفل لنفسه الطمأنينة ولشعبه السعادة، ويتمثل هذا البرنامج فى الوسائل الآتية:

- اللجوء إلى بعض الإجراءات كتوزيع المكافآت على مستحقيها فى الحقول المختلفة.
- تخفيض بعض الضرائب من فترة لأخرى أو فى مناسبات معينة.
- الاحتكاك بالمواطنين للوقوف على رغباتهم والعمل على تحقيقها قدر المستطاع.
- العمل على تنشيط التجارة الخارجية.

فإذا تمكن الحاكم من تحقيق ذلك فإنه سوف يجد حوله مواطنين مخلصين له متضامنين معه لا يترددون فى التضحية من أجله.

ولا ينسى أكزينوفون، أن يطرح فكرة الملكية الوراثية التى تنتقل بها السلطة من السلف إلى الخلف مع تشديده على الاحتفاظ بشخصية الحاكم القوية وبالتالى استبعاد الوريث الذى لا تتوافر فيه صفات الحاكم ومتطلباته [٤٢].

وخلاصة القول أن أكزينوفون قد أظهر ميله إلى أن يكون الحاكم مشبعاً بالروح العسكرية، أو بالأحرى بالروح الديكتاتورية، التى تكون السلطة فيها مركزة فى يد ملك له مطلق الحرية، إلا أن السلطة المطلقة هذه لها مفهومها الخاص عنده: إذ يرى أن هذه السلطة المطلقة تكون تحت شعار العدالة وفى سبيل هدف واحد هو تأمين مصلحة الدولة والمواطنين، سلطة لا توجهها نزعات الحاكم الشخصية بل خير المجتمع.

هوامش الفصل الثالث

١- حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص ٤٠.

٢- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٣٩.

٣- عاش الاثنان فى نهاية القرن الخامس ق. م وإن كنا لا نعرف شئ عن تاريخ فالياس فيبدو أنه كان معاصراً أكبر سناً لأفلاطون، وأنه كان متأخراً بعض الشئ عن هيبودام.

أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، نجمة لويس اسكندر (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٦) ص ١٤٨.

٤- إذا كان يرى أن على الأغنياء إعطاء مهور وعليهم ألا يأخذوا شيئاً، وللفقراء أخذ مهور وعليهم عدم إعطاء شئ.

٥- باركر، النظرية السياسية عند اليونان، نفس المرجع، ص ١٤٩.

٦- رجل من أهالى مدينة ميليتوس كان قد استوطن أثينا، وقد أطلق عليه لقب مهندس اجتماعى، ولكن التعريف الحقيقى له يقضى بتلقيبه "بالمهندس السياسى المدنى" إذ أنه فى الواقع مهندس مدن أكثر منه مهندس أبنية، ويمكن القول بأنه أول مهندس مدنى إذا أن الأبنية فى عصره كانت تشاد دون تصميم ولا نظام، وربما كان لك لأهداف عسكرية، فجاء هيبودام بفكرة تشييد الأبنية، فى المدينة، على خط واحد مستقيم ذات أبواب تفتح على الشارع الذى يصبح بدوره مستقيماً أيضاً.

والفعل فقد طبق نظريته فى بناء دردس - المدينة الاغريقيى التى تقع عند مصب نهر باياندر - فى سنة ٤٠٨ ق. من. كما طبقها فى هندسته لأحواض ميناء البييريه، حيث قضى حياته بالرغم من كونه غريباً عن تلك المدينة.

مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦) صفحات ١٩ - ٢٠.

٧- نزار الطبقجلى، الوجيز فى الفكر السياسى، (الكتاب الأول): بغداد شركة الطبع والنشر الأهلية، ١٩٦٩ صفحات: ٣٧ - ٣٨.

٨- باركر ، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٥٨.

٩- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٥٢ نقلاً عن:

Jaul Janet, historire de la Science Politique, I, I, pp. 152.

١٠- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٥٣.

١١- علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٤٢.

١٢- أرنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص١٦٠.

١٣- وتقول بعض الروايات أن سقراط لم يكن عضواً فى اللجنة الرياسية للمجلس فحسب، بل كان رئيساً للجنة فى ذلك اليوم، وبالتبعية كان رئيساً للجمعية. فإذا كان الأمر كذلك فإن سقراط كان هو المكلف شخصياً بأخذ الأصوات. وقد أخذ على عاتقه شخصياً مسئولية رفض هذا الإجراء، باركز، مرجع سابق، ص ١٦٠.

١٤- خير مثال على ذلك ما قاله سباين فى كتابه تطور الفكر السياسى، ص ٥٠، أن الفكرة الأساسية فى كتاب "الجمهورية" لأفلاطون القائلة بأن "الفضيلة هى المعرفة" إنما تلقاها عن سقراط.

وما قاله الدكتور علي حافظ بهنسى فى كتابه "سقراط" ط ١٩٤٩، ص ٨٣ أن سقراط قد قضى أكبر شطر من زمانه يبشر بفضيلة العدالة خاصة، وما فتئ يبشر بجمال هذه الفضيلة حتى سرى هذا الجمال إلى بيان أرسطو الذى يعد العدالة أم الفضائل جميعاً. راجع فى ذلك: عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، ص ٢٨.

١٥- السوفسطائيون: جماعة من المعلمين المتنقلين الذين كانوا يقومون بتعليم فنون البيان والخطابة وطرق الجدل، ولقد ظهرت هذه الجماعة فى أثينا فى النصف الثانى من القرن الخامس ق. م . يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣) ص ٤٥.

١٦- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٤٧.

١٧- أحمد فؤاد الأهوانى، المدارس الفلسفية (القاهرة: الدار القومية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥) ص ٢٨.

١٨- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٢٩.

١٩- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٥٢.

٢٠- غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص ٤٩.

٢١- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٠ نقلاً عن بولوك F.Polock تاريخ علم السياسة، صفحات ١٢ ـ ١٣.

٢٢- يؤثر الدكتور عبد الحميد متولى استعمال اصطلاح "مبدأ سيطرة أحكام القانون" على استعمال اصطلاح "مبدأ سيادة القانون "ذلك لأن السيادة Souverasineté – فى رأيه – هى اصطلاح معروف فى القانون بمعنى معين وهى ـ طبقاً لتعريفها داخل الدولة ـ سلطة عليا Powoir Suprême لا توجد فى ميدان نشاطها ـ داخل الدولة ـ سلطة أعلى منها بل ولا معادلة لها أو منافسه لها ـ ثم إن من المبادئ الدستورية المقررة فى العصر الحديث أن السيادة للأمة (لا لفرد ولا لطبقة من الأشراف أو النبلاء مثلاً)، فالمقصود إذن "بسيادة الأمة هو أن يكون لإرادة الأمة تلك السلطة العليا، وتلك الإرادة تظهر فى صورة القانون، بعبارة أخرى أن السيادة هى للأمة التى يصدر عنها القانون لا للقانون ذاته.

٢٣- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات ٣١ ـ ٣٢.

٢٤- باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٧٥.

٢٥- أحمد عبد القادر الجمال، مقدمة فى أصول النظم الاجتماعية والسياسة (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧) صفحات ٤٧ ـ ٤٨.

٢٦- عبد الكريم أحمد، النظرية السياسية، مرجع سابق، صفحات ٢٦ ـ ٢٧.

٢٧- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٥.

٢٨- وكان ذلك يتم عن طريق تجرع السم.

٢٩- ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٧٠

٣٠- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص ٣٦.

٣١- علي عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ٤٤.

(*) اختلف الكتاب فى تاريخ مولده وكذلك فى تاريخ وفاته فنجد على سبيل المثال أن جان توشار قد ذكر فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد فى عام ٤٢٥ وتوفى عام ٣٥٥ ق. م وجان جاك وفالييه يذكر فى مؤلفه تاريخ الفكر السياسى، أنه ولد فى عام ٤٢٦ وتوفى عام ٣٥٤ ق. م، وكذلك الدكتور ثروت بدوى يذكر أنه ولد فى عام ٤٢٧ وتوفى عام ٣٥٥ ق.: م).

٣٢- من الذين أطلقوا عليهم هذا الاسم: جاك جالاك شوفالييه فى كتابه تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٣٦. وعلي عبد القادر فى كتابه تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ٥٦.

٣٣- ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص١٧٩.

٣٤- مارسيل بريل، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣٤.

٣٥- ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٧٠

٣٦- ثروت بدوى، أصول الفكر السياسيى، مرجع سابق، ص ٥٥ نقلاً عن:

T. A. Sinclair, Histoir de la Pensée Politique Grecque, (Paris, 1953, PP. 181 – 183).

٣٧- لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان (مقدمة فى التاريخ الحضارى)، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٩) ص ٢٥٤. نقلاً عن:

Xenopho: Lakedaimoio Politeia, VLLL – X.

٣٨- مارسيل بريلو، جورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣٥.

٣٩- لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

٤٠- لطفى يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

٤١- يرى أكزينون أن كل حاكم قد لا يستحق لقب القائد لأن الحاكم ليس كل من اختاره الجمهور أو جرى اختياره عن طريق القرعة، بل إن القائد والحاكم الحقيقى هو من يعرف كيف يمسك بزمام الأمور، وهو من يمتاز بما يجعله يسمو على غيره ويتفوق عليهم لأن البشر لا يطيعون إلا من يعتبرونه فى درجة عليا من السمو والتفوق.

٤٢- مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص ٣٧.

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند أفلاطون

الفصل الرابع

الفكر السياسى عند أفلاطون

تمهيد:

إذا كان موضوع الدولة قد شغل بال الكثير من فلاسفة الاغريق مثل أفلاطون[١] Plato إلا أن اسم الدولة يرتبط دائماً باسم هذا الفيلسوف الكبير لما كان له من أثر عميق فى رسم صورة لهذه الدولة.

وإذا كان أفلاطون قد حاول أن يرسم صورة للدولة المثالية كما سمح له خياله فالواقع أن هذه الصورة المثالية ليست سوى، محاولة من جانب هذا المفكر لتفادى نواحى النقص التى لاحظها فى النظم السياسية القائمة فعلاً، وللتغلب على المساوئ التى رآها فى تلك النظم، ولإيجاد نظام مثالى كامل تختفى فيه هذه النقائص والمساوئ.

فالنظريات السياسية بصفة عامة – كما سبق وذكر الباحث – تعتبر نتيجة مباشرة للأحوال السياسية التى تسود المجتمع الذى تظهر فيه فتنعكس فى هذه النظريات الأحوال الاجتماعية والظروف الاقتصادية فضلاً عن الهيئات والمؤسسات السياسية وفى تصوير ذلك جميعاً وتحليله قائما تعمل النظريات السياسية فى التطور السياسى وتدفع به[٢].

ومن الغريب أن أفلاطون نفسه كان يشعر بصعوبة تطبيق نظام هذه الدولة، والدليل على ذلك أجابته التى أجابها فى "الجمهورية" على من سأله عن إمكان تكوين دولة على هذا النحو، بأن البحث عن النظام الكامل شئ وامكان تطبيق هذا النظام شئ آخر[٣].

ولكن يبدو أن اضطراب الحالة السياسية وفسادها أمام أفلاطون قد دفعه إلى التفكير والبحث فى السياسة بحثاً فلسفياً، فقد عاش أفلاطون بين عامى ٤٢٧،

٣٤٧ ق. م على أرجح الأقوال – فى وقت كان وطنه " أثينا" يعانى من أزمة قاتلة، إذ كان عهد بركليس الزاهر قد ولى، وتمكنت إسبرطة من الفوز على عدوتها أثيناء بعد كفاح مرير فشاهدت أثينا فترة من حكم الطغاة – استعادت بعدها النظام الديمقراطى(٤).

ولما كان النظام الديمقراطى هو النظام السائد قبل الهزيمة وبعدها – فيما عدا شهور قليلة من الحكم الأوليجاركى بعد الهزيمة لا تدخل فى الحساب على المستوى الجدلى – فقد كان أى حل مثالى لمشكلة الدولى يجب على أن يتخطى العينين أو المأخذين الرئيسين على نظام الحكم الشعبى، كما كان يطبق فى أثينا آنذاك، وأحد هذين المأخذين: هو أن الحكم لم يكن يستلزم من المسئولين أى معرفة مسبقة بالمهام التى توكل إليهم، وانما كان المسوغ أو المؤهل الوحيد المطلوب هو حق المواطنة، أما المأخذ الثانى فكان يتمثل فى تغيير القرانين بشكل دائم(٥).

يضاف إلى ذلك أن خلفية أفلاطون الأسرية الارستقراطية التى نشأ فيها، وكذلك نهاية حياة أستاذه سقراط الدرامية كانت من الأسباب الرئيسية التى دعت هذا المفكر الكبير- كما دعت غيره من المفكرين – إلى طرح مشكلة الدولة برمتها.

كذلك كان من ضمن الأسباب التى دعت أفلاطون إلى القول بدولته المثالية، ما أصابه من خيبة أمل وما ذاقه من مرارة الفشل وذلك عند محاولته المشاركة فى تشكيل الحياة السياسية لجزيرة سيراكيوز Syracuse (صقلية) بتقديم يد العون إلى صديقه ديون Dion بتثقيف وتوجيه ملكها الشاب ديونيسيوس الثانى Dionysius II أملا أن تجعل آراءه منه ملكا مثاليا يكون قدرة لغيره من حكام العالم الهللينى بفضل وضعه الافكار الفلسفية موضع التنفيذ(٦). لكن أفلاطون أخفق فى أن يقيم دولته المثالية لتشدده فى تطبيق آراءه فى بيئة تعجز

عن استيعابها، أو لعدم ايمان الملك الشاب – ديونيسيوس – بجدوى الحكمة المجردة[٧].

من هذا المنطلق نستطيع أن تقدم الحلول التى قدمها افلاطون فى مجال الحديث عن النظام المثالى للحكم، وهى حلول توجد فى الواقع فى ثلاث محاورات من محاوراته هى: الدولة المثالية أو" الجمهورية" The Republic حسب تسميتها الشائعة، والسياسى أو رجل الدولة Statesman، والقوانين Laws.

وقد كتب أفلاطون كتابه" الجمهورية"[٨] وهو فى شبابه أو فى باكورة رجولته تقريباً، ثم قدم بعد الجمهورية كتابه " السياسى" الذى اتسمت أفكاره وآرائه فيه بالنضج والكياسة، وبعد ذلك وضع كل خبراته النظرية والعملية فى كتابه "القوانين" حيث نجدخ قد هذب من أحلامه فى الجمهورية ونزل بها إلى الميدان العملى حتى تتلاءم وتتوافق مع طبيعة الإنسان وما تتميز به من صعق[٩]. ومن المتوفر أن أفلاطون قد توفى وهو دائب على انجاز هذا الكتاب.

ومن الملاحظ أن المحاورتين الأولتين تتشابهان فى النظرية العامة التى يقدمها عن الدولة المثالية. أما القوانين فتختلف أشد الاختلاف عن " الجمهورية" و" السياسى" [١٠].

ولنتعرض لنظرية أفلاطون فى الدولة من خلال عرضه لها فى كتبه الثلاث، مبتدأين بالجمهورية.

١- نشأة الدولة عند أفلاطون:

يرى أفلاطون أن المجتمعات ظهرت نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن اشباعها الا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض، اذ لا يوجد انسان كامل بمعنى أنه لا يوجد إنسان يستطيع أن ينتج جميع احتياجاته الضرورية بمفرده فهو غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويحتاج إلى مبادلة انتاجه بانتاج الآخرين

حتى يحصل على جميع مقومات حياته، ومن هنا فلابد من التخصص وتقسيم العمل بحيث يؤدى كل فرد عملاً واحداً فقط وفقاً لمواهبه الطبيعية.

وتحليل أفلاطون هذا قد أوضح وجهة نظر جديدة ظلت تلازم النظرية الاجتماعية حتى الآن، وهذا التحليل يعنى أن أساس قيام المجتمعات المتمدينة هو الحاجات الاقتصادية، وتبادل الخدمات بين الأفراد فى المجتمع، وأن كل عضو فى المجتمع يلتزم بقدر معين من الأخذ والعطاء(١١).

ولكن إذا كان البعض قد رأى أنه إذا كانت الدولة مجرد تنظيم اقتصادى على النسق الذى أوردناه، فلن تكون العدالة سوى الفطرة التى تستميل الإنسان لتركيز ملكاته لانجاز فعل اقتصادى بتخصيص فيه. وههنا، لن يفترق الإنسان عن الغريزة إلا فيما ندر، والغريزة هى التى ترغم الطبقات المختلفة لمجتمع النمل لتكريس أنفسها، كل لتأدية عمل خاص(١٢).

فإن أفلاطون يرى فى تعدد احتياجات الإنسان أبعد من الضروريات، أفة تصيبها الجنس البشرى، اذ يقتضى هذا التعدد زيادة مماثلة فى وسائل اشباعها، وههنا يخالف الكتاب المحدثين الذين يرون فى ابتكار وسائل اشباع المطالب الإنسانية المتزايدة- ولا سيما التى تعتبر كمالية – علامة على ارتقاء الحضارة(١٣). على أنه ينكر تأثير الاقبال على اقتناء الكماليات على صفاء الأذواق وما تبعثه الفنون فى النفوس من رقة المشاعر، وهو يدرج تحت باب الكماليات والفنون: الموسيقى والشعر والتصوير وصناعة الحلوى والملابس، لكنه يرى أن الارتقاء بالفنون لا يدخل فى نطاق رسالة الدولة الأصلية(١٤).

ووظيفة الدولة بناء على هذا التحليل، هى ايجاد أوفق الطرق لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد، وتحقيق اشباع الحاجات المختلفة.

وإذا ما أخفقت الدولة فى كفالة احتياجات مواطنيها فانها – كما يقرر أفلاطون – تنساق وراء العدوان – وينبسق هذا الاخفاق عن تحلل نظام

الاستكفاء الذاتى الاقتصادى، وهو قوام الجسم السليم للدولة الأصلية، ويعزى عدوان دولة على غيرها إلى اضطراب دستورها وتداعى همته[١٥].

ووظيفة الأفراد هى القيام بتنفيذ الأعمال التى تفرضها عليهم مراكزهم الاجتماعية – وتتوقف أهمية الفرد الاجتماعية على قيمة العمل الذى يقدمه للمجتمع، فالفرد فى الدولة يحتل مركزا اجتماعيا معينا، وهذا المركز يتطلب التزامات معينة، وعلى الدولة أن توفر الأسباب التى تسهل قيام الأفراد بالتزاماتهم. وعلى ذلك فالحرية التى تكفلها الدولة للفرد لا يقصد بها منحه أرادة طليقة، بل تعنى تمكينه من أداء الخدمات والالتزامات المطلوبة من المركز الذى يحتله[١٦].

وهكذا يمكن القول أن هذه الأفكار، التى يطرحها أفلاطون، تقوم على حقيقتين أساسيتين: أولاهما: أن الناس يختلفون فى المواهب وبالتالى يؤدون بعض الأعمال بطريقة أحسن من غيرهم. والحقيقة الثانية أن المهارة وتكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم، مقبلين على العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى[١٧].

ويبدو أن فكرة الحاكم الفيلسوف قد أصبحت فكرة ليست غريبة الأن على تفكير أفلاطون، إذ هى تساير منطق اختلاف المواهب والتخصص لأنه العالم العارف بكل أمور رعاياه.

وقد رأى أفلاطون أن المشكلة التى تواجه المجتمع ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب مواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة قسراً على الأفراد، ولكن المشكلة الحقيقية هى اتاحة الفرصة الذى يمكن المجتمع فى النهاية من تحقيق أغراضه السامية، وهنا تظهر لنا أهمية الحاكم الفيلسوف ومكانته فى المجتمع، فهو الفرد الوحيد الذى لديه المعرفة الكافية لوسائل تنمية مواهب الأفراد الطبيعية، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق أغراضه السامية[١٨].

ويبين أفلاطون أن الحاكم يجب أن يتصف ببعض الأوصاف الفطرية منها أن يكون فلسفى النزعة، محبا للمعرفة، وديعا مع أصحابه، شديداً مع أعدائه، يقول أفلاطون " الحاكم الكفؤء فى عرفنا ..... فلسفى النزعة، عظيم الحماسة، سريع التنفيذ، شديد المراس"[١٩].

٢ـ نظام الطبقات : Classes

يعتبر أفلاطون الدولة بمثابة شخص أو وحدة حية مكونة – كالفرد – من أجزاء منسجمة تترابط ببعضها البعض وتهدف إلى غرض واحد هو تحقيق الخير.

ومحاولة أفلاطون ايجاد تحليل واحد يفسر به الدولة والفرد معاً أوصلته إلى أن كل دولة تحتوى على ثلاث وظائف ضرورية:

١- سد الحاجات الطبيعية.

٢- حماية الدولة من الخطر الخارجى.

٣- حكم الدولة[٢٠].

وقد ارتبط هذا التقسيم الثلاثى لوظائف الدولة بالتقسيم الطبقى الذى اقترحه أفلاطون لمجتمع دولته المثالية، وهو تقسيم ثلاثى – أيضاً – أركانه الآتية:-

١- طبقة العمال المنتجين Producing Class وتقوم بمهمة حاجات الأفراد جميعاً وتضم جميع من يقومون بالنشاط الاقتصادى من زراع وصناع وتجار.

٢- طبقة الجنود المحاربين Military Clqss وتضطلع بمهمة الدفاع وحماية الدولة ضد الاعتداءات الخارجية.

٣- طبقة الحكام: Govenrment Class وتقوم بمهمة وضع القواعد المنظمة للجماعة وادارة شئونها أو قيادة زمامها[٢١].

ومن الملاحظ أن هذا التقسيم الطبقي في مدينة أفلاطون يقترب كثيراً من التقسيم الذى قال به من قبل هيبودام. إلا أن هيبودام كان يسوى بين الطبقات الثلاث ويجعل اختبار الحكام فى أيدى الطبقات الثلاث ومن بين أفرادها وذلك عن طريق الانتخاب.

أما أفلاطون فقد رأى أن أساس تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات يرجع إلى اختلاف استعدادات الأفراد، فهناك ثلاثة أنواع من الناس:

١- أولئك الذين أهلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم.

٢- أولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت مراقبة غيرهم.

٣- أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم.

وجدير بالذكر أن هذا التقسيم إلى فئات ثلاث ليس من قبيل النظام الطبقي المعروف، اذ أن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات ليس وراثياً، بل على العكس نجد أن أفلاطون يرمى – من خلال هذا التقسيم – إلى مثل أعلى هو إيجاد جماعة يباح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذى يتلاءم مع ميوله، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله ليشغلها عن جدارة وبهذا يمكن القول أن أفلاطون كان متحرراً من التعصب الطبقي تحرراً تاماً[٢٢].

ولقد دفعت هذه النظرية أفلاطون إلى القول بأن طبقة الحكام هى الطبقة الوحيدة التى يشتمل فيها الذكاء والحكمة. وعلى الرغم من إشادته المتكررة بمهارة طبقة الصناع إلا أنه كان يرى أن كفاءتهم السياسية تتمثل فى الطاعة

فحسب، أى أنهم معدمو الكفاية السياسية، ولا يمكن أن يكتسبوا المعرفة السياسية عن طريق التعليم أو المران أو الخبرة.

ويجب ألا يفهم من ذلك أن أفلاطون كان يقصد التقليل من أهمية أرباب الحرف بالقياس إلى الطبقات الحاكمة، فقد أراد فى الواقع أن يبين أن الطبيعة هى التى تفرض هذا التقسيم، الذى هو لازم للمجتمع الكامل، فلا يجوز للمجتمع أن يعمل على إزالة الفوارق الطبيعية(٢٣).

وقد أطلق أفلاطون على الطبقتين الثانية والثالثة لقب " حراس دولة المدينة" ويتولى هؤلاء الحراس Guardians القيام بمهمة الحكم فى الدولة وإدارة شئونها والدفاع عن سلامتها، أى أن إصطلاح " الحراس " يشمل من نطلق عليهم اليوم: الوزراء ومرؤوسهم وأعوانهم من موظفى الدولة، كما يشمل رجال الجيش ورجال القضاء(٢٤).

ولكى يسهل أفلاطون على الأفراد قبول فكرة هذا التقسيم فانه يلجأ إلى الدين، أى إلى الإدعاء بأن لذلك التقسيم أصلا دينيا، وذلك بأن نقول للأفراد أن أصل الجنس البشرى إنما نشأ فى باطن الأرض – التى هى بمثابة الأم الكبرى – ولقد كان مما يسر الآلهة، اذ ذاك، أن يمزحوا ببعض الأفراد ذهباً وبالبعض الآخر فضة وبالآخرين نحاساً وحديداً، فطبقة الحكام كانت من الذهب، وطبقة المحاربين من الفضة، والطبقة المنتجة من الحديد والنحاس(٢٥).

ولأن الفضيلة عند أفلاطون هى المعرفة، ولأن هناك حقائق مطلقة يدركها البعض دون البعض الآخر بفضل مواهبهم وبصيرتهم النافذة، فمن الطبيعى أن لا يتساوى الأفراد. فالأفراد يختلفون من حيث المواهب والقدرات والعقول والأحاسيس – ولذلك يقول أفلاطون أن الديمقراطية وهم وخداع وزيف لأنها تقوم على أساس المساواة بين الأفراد وهذه المساواة لا وجود لها فى الواقع(٢٦).

ويبدو أن أفلاطون من خلال عرضه لنظام الطبقات لا ينجو من النقد الذى يتمثل فى اتهامين(٢٧): الاتهام الاول: يتمثل فى ارتكاز الدولة على نظام طبقى تبدو فيه بعض ملامح نظام الطوائف وخاصة أنه يفترض وجود حاجز كبير بين الطبقة الكاسحة والطبقة المنتجة.أما الاتهام الثانى :فأساسه أن الحكومة تعتمد على نظام من الحكم يوحد الدولة بإخضاعها إلى سيادة فردية بدلاً من توحيدها بخلق إرادة عامة واحدة.

٣- العدالة Justice:

مما لاشك فيه أن الموضوع الرئيسى، لجمهورية أفلاطون هو العدالة، تلك الموضوع الذى تدور حوله المناقشة خلال هذه المحاورة التى يضع فيها أفلاطون نظام الدولة المثالية ويربطها بنظريته فى المثل والأخلاق.

وقد عرض أفلاطون فى بداية كتابه "الجمهورية" ثلاث تعريفات للعدالة، الأول، هو تعريف فيفالس من أن العدالة هى أتفاق أعمال الإنسان مع التقاليد الجارية(٢٨). ولكن هذا المذهب الفلسفى لا يصلح لأن التقاليد فاسدة، وكان هم أفلاطون أن يهدم القديم وأن يزلزل قواعد التقاليد البالية، فهاجم الشعراء والسوفسطائيين والفنانين والساسة ورجال الدين.

والتعريف الثانى هو تعريف تراثيماخوس من أن العدالة هو مصلحة الأقوى. أو بعبارة أخرى القوة هى الحق(٢٩). ويترتب على ذلك أن مقياس السلوك هو إرادة الشخص ومقياس السياسة ارادة الحاكم وهذا المذهب هو مطية الاستبداد والظلم.

والتعريف الثالث يتمثل فى نظرية غلو كون، وهى أن الظلم من شيم النفوس، وفعل الناس له حسن ووقوعه عليهم قبيح، فلما رأى الناس أنهم يظلمون ويظلمون، فيحربون لذته ومرارته. اتفقوا فيما بينهم ألا يظلم بعضهم

بعضـاً، فشرعوا القوانين والعرف، وسموا القانون عدلا فإذا كانت العدالة فى التعريف السابق ثمرة المصلحة فهى هنا نتيجة الخوف.

ولكن ماذا يفعل أفلاطون إزاء هذه المذاهب القوية. والتى لا يزال كثير من الناس يعتنقونها؟ أخذ يمتحن فكرة اللذة ويبحث عن طبيعة النفس، وطبيعة الموجود. وصلة النفس بالخير والشر. والفضيلة والرذيلة. فأولئك الذين ذهبوا إلى أن الإنسان بطبعه يميل إلى تحقيق لذاته والجرى وراء شهواته على حساب غيره، ويؤثرون الظلم على العدل، مختلفون فى فهم الطبيعة البشري، لأن هناك فرقاً بين الخير واللذيذ ...... وليس الخير ايثار لذة على أخرى وليس الحق هو القوة، ولكن حير النفس فى الزهد وممارسة الرياضة لتتعلم التناسب، وتنطبع على النظام والانتظام[٣١].

من هنا بدأ أفلاطون يطور نظريته فى العدالة، فالعدالة عنده تعنى اتحاد يؤلف بين الأفراد، يجد كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقاً لاستعداده الفطرى وخبرته ومراته[٣٢].

وهكذا يكون معنى العدالة منصرفاً إلى تحقيق حالة محدودة وهى عطاء كل فرد ماله- العمل بحسب حالته القائمة بالفعل وفى ضوء مؤهلاته وخبراته – وما عليه – تأدية الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله[٣٣].

والعدالة فضيلة خاصة وعامة، فهى فضيلة خاصة لأنها تعطى الفرد عملا معينا فى المجتمع وتجعله صالحا لأدائه. وهى فضيلة عامة لأن المجتمع يكون صالحا إذا شغل كل فرد فيه العمل الذى هو أهل له. وبذلك يستفيد المجتمع من عمل الفرد، ويستفيد الفرد من المجتمع، لأنه أوجد له مركزاً خاصاً به، وأتاح له الفرصة التى تمكنه من أداء عمله خير أداء[٣٤].

والعدالة عند أفلاطون جزء من الفضيلة البشرية، والفضيلة هى الصفة التى تؤهل الإنسان ليغدو صالحاً أو خيراً. ولذا فانه لكى تتضح صورة العدالة يجب البحث عنها فى نطاق الدولة.

ولقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور نمو فكرة العدالة، وقد انتهت به دراسة إلى تصور تركيب مثالى للدولة فيه العدالة على أكمل وجه.

ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فى دولته المثالية يعود إلى الكلام عن النفس وقواها والفضائل المقابلة لها، فالنفس لها ثلاث قوى هى: الناطقة والغضبية والشهوانية، ولكل منها فضيلة خاصة بها، كذلك فإن كل قوة منها تقابل طبقة من طبقات المجتمع المثالى عند أفلاطون:

فالنفس الناطقة: تقابل طبقة الحكام – وفضيلتها الحكمة.

والنفس الغضبية : تقابل طبقة الحراس – وفضيلتها الشجاعة.

أما النفس الشهوانية : فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار – وفضيلتها العفة.

إذن لدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات فى المجتمع فما هو إذن موضوع العدالة منها؟ ينتهى أفلاطون إلى القول بأن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد يبين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة، ثم أن خلاص النفس مشروط بعدم مبالغة احدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى، أى فى حفظ التناسب بينها وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس – وذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس، وأما نقيض العدالة فهو طغيان احدى قوى، النفس على قواها الأخرى.

فكذلك تكون العدالة فى الدولة اذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف، فالعدالة فضيلة لا يمكن تخفيضها إلا عندما يصبح الحاكم فليسوفا. وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدولة من حكمه وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثالية(٣٥).

ومن هنا يمكن القول أن أفلاطون قد طبق نظريته الاخلاقية على دولته المثالية، اذ أن الدولة أو المدينة الصالحة عنده يجب أن تكون حكيمه، شجاعة، عفيفة، عادلة، ومن هنا تصبح السياسة عند أفلاطون أخلاقا موسعة.

وقد ربط أفلاطون نظريته السياسية بفلسفته، اذ الحاكم عنده فيلسوف يؤمن بالخير وبالمثل، ويتخذ من المعرفة الكلية زادا ومعينا – وهذا الفيلسوف تخضع له الدولة برمتها(٣٦).

ولعل أفلاطون – بنظريته هذه – انما كان يقدم، للمبدأ المصرى " الرجل المناسب فى المكان المناسب " إلا أن أفلاطون يطور هذا المفهوم ليجعله يشمل كل عمل يمتنع عن إتيانه الإنسان استجابة للصالح العام للوطن، ودرءا للمنفعة الشخصية المحدودة، ومن ثم يكون العدل بصورة عامة عند أفلاطون هو نوع من المفهوم الحديث للاخلاق(٣٧).

ولكن إذا كان أفلاطون قد نادى بأن يلتزم كل طبقة بحدودها الخاصة، وأعتبر أن هذا المبدأ هو قوام العدالة وهو الاساس الأول فى بناء دولته المثالية، الا أن فكرة العدالة بهذا الشكل لا تعدو أن تكون المحافظة على الأمن والنظام العام، وليس ما توفره الدولة لرعاياها من الحرية والحماية كأسس الحياة.

فالحرية عند أفلاطون انكار للفضيلة، اذ ليس فى وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبه بل أننا نجد أفلاطون ينصح بأن لا يتاح للمواطنين قراءة أى

شئ إلا بعد أن تكون الدولة قد وافقت عليه[٣٨].

كذلك فإن أفلاطون فى تحليله لمبدأ العدالة قد جعل مسألة التحليل مزدوجة فالعدالة أولاً صفة للفرد وهى بهذا المعنى حقيقة مستقلة، ثم هى ثانيا صفة للدولة وبهذا المعنى تعبر عن خصائص أخرى مختلفة[٣٩].

أن العدالة عند أفلاطون لم تكن تقتضى المساواة، لأنه من الممكن فى اعتقاده، أن يقع تفاوت فى السلطة والحقوق دون أن يكون فى ذلك ما ينافى العدالة. فالسلطة كلها من حق الحكام لأنهم أحكم أعضاء المجتمع، وأن الظلم لا يقع فى هذا الصدد إلا إذا وجد بين أفراد الطبقتين الأخريين، من هم أكثر، حكمة من بعض الحكام. ولهذا فإن أفلاطون يحتاط لذلك فيجيز رفع المواطنين، أو خفضهم، رغم اعتقاده أن ميزتى المولد، الطيب والتعليم الجيد سيؤديان إلى نتيجة فى معظم الحالات، وهى أن يأتى أبناء الحكام أفضل من أبناء الآخرين[٤٠].

أما تعريف العدالة عند أفلاطون فقد اعتبر البعض أنه لا يتضمن أى معنى قانونى، اذ جاء خليا مما يتضمنه اللفظ اللاتينى Jus أو اللفظ الانجليزى Right من معنى القدرة على مباشرة تصرفات ارادية فى ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة[٤١].

ولكن هذا النقد يمكن الرد عليه بأنه خارج عن الموضوع لأن العدالة التى يتحدث عنها أفلاطون ليست فى الحقيقة عدالة على الاطلاق، بل هى روح كامنة فى النفس لا تتحلى فى صورة حق ملموس، ولا فى صورة أى قانون، كذلك فان اليونانين – كما يرى باركر -- يبدو أنهم لم يكن لديهم كملة تقابل Jus اللاتينية. وهى كلمة لا يقتصر معناها على معنى كلمة "الحق" فقط، بل تعنى إلى جانب ذلك، بل وأكثر من ذلك، ما يفهم من كلمة (العلاج) أى أنها تدل على شئ واقعى ملموس "معترف به ويمكن أن تنفذه سلطة انسانية "هذا الشئ هو

جماع القواعد الواقعية التى تتبعها دور القضاء سواء كانت وليدة العادة أم الأحكام القضائية أم القانون وتصور أفلاطون للعدالة بهذا المعنى لم يبتعد كثيراً عن الأفكار السائدة فى اليونان آنذاك(٤٢).

٤ـ الفكر الشيوعى عند أفلاطون:

عندما وضع أفلاطون أسس دولته المثالية – فى الجمهورية – رأى أن هذه الدولة يجب أن تحتوى على حرف متنوعة تكفى لسد الحاجات المختلفة لجميع المواطنين، وكلما تطورت الدولة فى المدنية ازدادت حاجاتها وتنوعت حتى تشمل الحاجات الضرورية والحاجات الكمالية، فتزداد رغبة الدولة فى أن تضم اليها، ما تستطيع من الأراضى الملاصقة لها ليعينها ذلك على تحصيل هذه الحاجات، وكذلك يجب على الدولة أن تدافع عن مدينتها ضد أطماع الدول المجاورة لها ومن هنا تظهر الحاجة إلى وجود جيش قوى، ثم إلى وجود طبقة الحكام.

وتمشياً مع رأى أفلاطون يجب على كل طبقة من هاتين الطبقتين – الجند والحكام – أن تتخصص فى عملها، كما يجب أن يتاح أن يتاح لها فرصة التعليم الكافى، وأن تعيش كل طبقة فى كل مكان يمكنها من الإشراف على عملها إشرافا تاما، سواء أكان هذا العمل يتعلق بالسياسة الداخلية، أم بالدفاع عن الدولة.

لذلك فان حياة هاتين الطبقتين يجب أن تنظم بطريقة تضمن عدم تحولهم إلى أعداء للمواطنين. ويرى أفلاطون أن خير ضمان لنزاهة أفراد طبقتى الجند والحكام، وتفرغهم لعملهم يكون بما يأتى:

١ـ تحريم الملكية الخاصة – على أفراد هاتين الطبقتين سواء كانت منازل أو أرض أو مال أو غير ذلك وجعلهم يعيشون فى شبه معسكرات ويتناولون طعامهم على موائد مشتركة.

٢- إلغاء الزواج الفردى الدائم واستبداله بالإنسان الموجه لمشيئة الحكام بهدف إنتاج أفضل سلالة ممكنة[٤٣].

فإلغاء الملكية والأسرة فى دولة أفلاطون المثالية كان يهدف منه تجنب كل ما من شأنه أضعاف الدولة لأسباب مادية أو أدبية، اذ أن وجود مصالح خاصة يثير احتمال تعارضها مع المصلحة العامة وبالتالى أضعاف الدولة، كما أن التعارض بين مصالح الأفراد يؤدى إلى المساس بقوة الدولة خاصة بالنسبة لطبقتى الجند والحكام. وسدا للذرائع، وأملا فى تقوية دولته، رأى أفلاطون إلغاء الملكية والنظام الأسرى[٤٤].

أما عن إلغاء الملكية: فقد كان أفلاطون يعتقد أن المال مفسدة لهاتين الطبقتين – الجند والحكام – ومصدراً لقيام صراع داخل نفوسهم: صراع بين الواجب والصالح العام من ناحية وبين الصالح الخاص – الذى يدفع اليه السعى وراء المال والحرص عليه – من ناحية أخرى. وقد رأى أفلاطون أنه لا سبيل إلى معالجة جشع الحاكم ووضع حد لذلك الصراع الا عن طريق حرمان الجند والحكام من حق الملكية.

ويؤكد أفلاطون على ذلك بقوله " لا يملك واحد منهم مسكنا أو مخزنا، يحظر دخوله على كل من يشاء عندما يريد " ويحرم عليهم تنازل الذهب أو الفضة، أو التزيين بهما ووضعهما على الملابس، أو الشرب فى أوان من هذه المعادن الثمينة. وكذلك يرى عدم إعطائهم رواتب أو أجر على مايقولون به من أعمال ولكنهم يحصلون على الضروريات اللازمة لهم بتعيين منتظم من المواطنين.

ولم يكن أفلاطون يهدف من وراء ذلك هدفا اقتصاديا – أى العمل على رفع مستوى معيشة الشعب أو بعض طبقاته – وانما كان هدفه سياسيا، ذلك لأنه انما كان يهدف إلى تحقيق أو فى وأوفر قدر مستطاع من الوحدة داخل الدولة،

وكان يرى أن الملكية الخاصة لا تصل به إلى ذلك الهدف لأنها مصدر للمنازعات والخلافات بين الأفراد كما كان يهدف إلى تحقيق أعلى درجة وأغلى قدر من الولاء للوطن من جانب جنده وحكامه، وكان يرى فى إلغاء الملكية سبيلاً إلى ذلك الهدف.

وبذلك تختلف شيوعية أفلاطون – لو صح هذا التعبير – عن شيوعية كارل ماركس – الشيوعية الحديثة – التى هى فى جوهرها ذات صبغة اقتصادية، كما تختلف عنها من ناحية أخرى هامة وهى أنه بينما تحرم شيوعية أفلاطون ملكية تختلف عنها من ناحية أخرى هامة وهى أنه بينما تحرم شيوعية أفلاطون ملكية الأموال فى مختلف صورها – أى بما فى ذلك النقود – فان شيوعية ماركس انما تلغى فحسب ملكية وسائل الانتاج – كالأرض والمصانع والمناجم – وتقرر للفرد حق ملكية النقود(٤٦).

بل أن البعض قد أعتبر أن نظام أفلاطون هذا لا يعتبر شيوعيا، ذلك لأن الشيوعية تقوم على إلغاء الملكية الخاصة، واحلال ملكية الدولة للأموال محل ملكية الأفراد. فإذا كان تحريم الملكية فى مدينة أفلاطون مقصوراً على طبقتى الجند والحكام، فلا يمكن القول بوجود نظام شيوعى، لأنه يبقى أن الطبقة الثالثة – طبقة المنتجين – تتمتع بحق تملك الأموال ملكية خاصة. لذلك فقد أنتقد أرسطو أفلاطون فى أنه يحرم على الطبقات العليا تملك الأموال بينما يبيحه للطبقات الدنيا(٤٧).

أما من حيث تحريم الزواج وما يتبعه من شيوعية النساء والأطفال، فقد كان السبب الأساسى الذى جعل أفلاطون يقول به أنه كان ينظر إلى العاطفة العائلية كمنافس قوى لعاطفة الولاء نحو الوطن والدولة فى نفوس الجند والحكام، أى أنه كان يرى أن من شأن العاطفة العائلية أن تضعف من سلطان العاطفة الوطنية.

وإلغاء الزواج بالنسبة لطبقتى الجند والحكام يحقق سبباً إضافياً لقوة الدولة وذلك بفضل ما يتجه من تحسين النسل، وتحسين النسل البشرى أى الذرية عند أفلاطون، مثل تحسين النسل فى الكائنات الأخرى عن طريق التهجين وغيره، من العوامل الأساسية لتحقيق قوة المجتمع، ويتم تحسين النسل بحدوث الجماع بين أصلح الأشخاص من الجنسين وهذه الصلاحية تأتى من عوامل عديدة وراثية وغير وراثية، فمثلا طبقة الجنود يكون ناتج جماعها أقوى الرجال، وأكثر الأجسام صحة يكون لها تأثير على ميلاد أصلح الأفراد، وأجمل النساء يلدن أجمل الأطفال(٤٨).

ويرى الدكتور على عبد القادر أن إلغاء نظام الأسرة عند الطبقة العليا بشقيها لا يعنى أن أفلاطون كان يدعو إلى اباحية أو أتصال جنسى غير مشروع، ولكن على العكس كانت الفائدة على الدولة ككل هى المقياس والمعيار الصارم لمثل تلك الصلات والعلاقات الجنسية – وكأننا بمعيار المصلحة العامة نستبدل المقدس والعاطفى بما كان ذا فائدة للمجتمع عامة، فيجمع الذكر الآدمى، المناسب - ٢٥ -٥٠ عاما – إلى الأنثى الآدمية المناسبة ٢٠-٤٠ عاما – فى الوقت والمناخ المناسبين – عند هبوب الرياح الشمالية الباردة – فى حفلات خاصة، تقدم فيها القرابين، وتتلى فيها الأناشيد، وفى هذه المناسبة يسمح للشباب القوى المتفوق بزيجات أكثر لانجاب أكبر عدد من الأولاد الذين يماثلون آباءهم(٤٩).

ويسمح للرجل الشجاع أن تكون له علاقات زوجية أكثر من الآخرين، وتترك له حرية الاختيار فى هذه الشئون أكثر من سواء، لينجب أكبر عدد من الأطفال، يمكن الحصول عيه من هذا الأب(٥٠).

وقد رأى أفلاطون أن يوضع الأطفال فى مكان مشترك يعنى بهم فيه أناس متخصصون وتأتى الأمهات يرضعهم دون أن يعرفنهم، وبذلك لا توجد

بينهم صلة قربى معروفة ولكنهم جميعاً يعدون بمثابة أسرة واحدة، فيتسع مجال العاطف والتحاب بينهم جميعاً.

وإذا كان أفلاطون لا يحرم حق تكوين الأسرة على طبقة الشعب – الزراع والصناع والتجار – فانه كان يرى مع ذلك ضرورة فرض رقابة عليها للعمل على منع زيادة عدد السكان زيادة بالغة، كما كان يرى أن يعدم كل طفل إذا ولد ناقص التكوين، وكذلك يعدم الولد إذا كان فاسد الأخلاق لا يرجى له صلاحا والمريض إذا كان لايرجى له شفاء[٥١]. ومع ذلك كان يرى أفلاطون أن على الإدارة الطبية أن تسبغ خدماتها على أصحاب الأبدان والعقول، مع أهمال السقماء ليموتوا، وإعدام الاشرار الفاسدين غير القابلين إصلاحا[٥٢]. لذلك فان فلسفة أفلاطون هذه تعتبر المصدر الأول لفلسفة نيتشة وفلسفة النازيين[٥٣].

خلاصة القول أن شيوعية النساء عند أفلاطون تختلف كثيراً عن الفكرة الشيوعية الحديثة: تلك الفكرة التى تطلق حرية الشهوات وتحرم الزواج بوصفه قيداً على هذه الحرية. أما فكرة الشيوعية عند أفلاطون فقد كان مدفوعا إليها بدافع آخر يختلف تماماً. الا وهو دافع مصلحة الدولة، فالنساء فى نظر أفلاطون مواطنات لهن نفس الحقوق ويمارس نفس الوظائف كالرجال تماما[٥٤]. مع فارق وحيد هو أن لهن فوق ذلك وظيفة خاصة بهن، ألا وهى إنجاب المواطنين للدولة. فإنجاب المواطنين وظيفة عامة. وما ينجبه من أطفال يكون للدولة وليس لهن وتبعاً لذلك. لا يطلق أفلاطون حرية الشهوات، بل على العكس يراقب ممارستها ويضع القواعد المنظمة للاجتماع بين الرجال والنساء، حتى أنه يجعل الجماع بالقرعة بأمر الحكام وتحت إشراف الكهول[٥٥].

ومع أن أفلاطون لم يكن يقصد الدفاع عن حقوق المرأة، وإنما كان يعتقد أن ذلك هو ما توحى وتوصى به المصلحة العليا للدولة، إلا أن التمادى فى الخيال الفلسفى وجهله بالمرأة قد أعمياه عن تفهم أبسط المبادئ فى العلاقة بين

الرجل والمرأة.

لذلك فان أفلاطون – هنا قد لا يحتاج إلى كثير من الجهد، ذلك أنه إلى جانب نقده فى الجوانب اللا أخلاقية التى تضمنها قوله بشيوعية النساء والأطفال، فانه يتعرض لعدة انتقادات من تلميذه أرسطو تتمثل فيما يلى:

١- ينتقد أرسطو شيوعية الملكية من منطلق كون الفرد لا يبذل كل عنايته واهتمامه الا على قدر ما يقدمه من عمل، فان ذلك سيكون مدعاه إلى تذمر أولئك الذين يعملون أكثر من غيرهم ولا ينالون أكثر من الغير الذى لا يعمل إلا قليلاً.

٢- أن الشيوعية تغلق الباب أمام الحرية، إذ كيف يمكن أن يكون الفرد حراً- كما يقول أرسطو – إذا لم يكن هناك شئ يمتلكه له فيه حرية التصرف؟

٣- ينتقد أرسطو أفلاطون فى إلغائه لنظام الأسرة وقوله بشيوعية النساء والأطفال، لأن ذلك يتلاءم مع عادات وخصال بعض فصائل الحيوان، ولكنها لا تتفق مع الآداب التى يجب أن يتصف بها الإنسان. وحين يعتبر كل مواطن أن آلاف الأطفال الذين تضعهم الدولة هم أطفاله فسوف تقل عنايته بأمر تربيتهم[٥٦].

٤- أن تطبيق شيوعية أفلاطون على بعض الطبقات دون البعض الآخر سيترتب عليه قيام دولتين داخل الدولة. دولتان تعارض احداهما الأخرى وهو أمر لا يتفق مع وحدة الدولة التى تطلع اليها وطالب بها أفلاطون[٥٧].

٥- التربية والتعليم Education:

يعتبر أفلاطون أن التعليم وسيلة إيجابية لتحقيق دولته المثالية، لأن التعليم هو الوسيلة الناجحة التى تمكن الحاكم من ادراك كنه الطبيعية البشرية ومن توجيهها نحو الهدف المنشود فى الدولة المثالية.

ويرى أفلاطون أن الدولة منظمة تعليمية، فإذا صلح تعليم المواطنين في الدولة استطاعوا في يسر أن يتبينوا حل الصعوبات التي تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وأن الدور الذي يناط التعليم في دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه البحث الأساسي في الجمهورية[٥٨].

فإذا كانت الفضيلة هي المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذي يكفل ذلك هو الجزء الجوهري في الدولة المثالية، فمن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام تعليمي جيد تحقيق كل تقدم. أما أن أهمل التعليم فان أي عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذي شأن.

ويستهدف أفلاطون من نظامه التعليمي، وضع كل فرد في الوظيفة، ومن ثم في الطبقة التي تتمشى مع طبيعته، وهذا هو الهدف الأول، أما الهدف الثاني فهو الوصول إلى الحكمة وتنمية الغالب منها عند الفرد[٥٩].

أي أن الهدف من التعليم والاهتمام به هو انتقاء أصحاب الحكمة بالتعرف على استعدادهم الطبيعية وصقل مواهبهم وتنميتها للوصول بهم إلى الحكم القائم على التخصص تحقيقا للعدالة.

ولعل أفلاطون كان من رواد اعتبار عملية التعليم مجالا مفتوحا لا يلتزم بأعمار محددة، بل اقترح نظما تكفل تدريب وتعليم الكبار لتحقيق الحكم الصالح الواعي والخدمة العامة المستنيرة[٦٠].

وعلى هذا الأساس – ولما للتعليم من أهمية عند أفلاطون – فقد جعله نظاما إجباريا وتحت رقابة الدولة، باعتبار أن الدولة لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الملحة، وأن يكون مصدرا للتجارة – كما كان عند السوفسطائيين – بل عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تتأكد من أن المواطنيين يحصلون بالفعل على الإعداد اللازم، وأن تتثبت من أن نوع التعليم الذي يعطى

فعلا يتلائم مع رفاهية الدولة وتجانسها(٦١).

وهو اذ يرى تطبيق ذلك اجباريا ينتقد نظم التعليم المتبعة وقتئذ فى دولة المدينة، وهى النظم التى تترك الأفراد حرية اختيار نوع التعليم الملائم لأولادهم دون نظر إلى ميولهم، أو استعدادهم الفطرى. ويعيب على تلك النظم أيضا أنها تحرم الغالبية العظمى من الشعب من التعليم بسبب عدم قدرتها على تحمل مصاريفه، وقد كان أفلاطون يؤمن ايمانا عميقاً بحق الأفراد جميعا فى التعليم لا حرصا على حقوق الأفراد فحسب، ولكن حرصا على المصلحة العليا للمجتمع(٦٢).

والتعليم عند افلاطون ينصب على ناحيتين رئيسيتين هما الموسيقى والألعاب، ولكل من هاتين الكلمتين، معنى أوسع من معناها القائم الآن: فالموسيقى تشمل كل شئ فى عالم الفنون وهى تكاد تشمل بمعناها ما تعنيه اليوم بكلمة "ثقافة " أما الألعاب الرياضية فانها تعنى كل مايتعلق بتدريب البدن وصلاحيته، وهى اوسع قليلا مما نسميه الآن "تمرينات بدنية"(٦٣).

وكان التعليم يقوم على سلسلة من المراحل الدراسية والامتحانات لتصفية الأفراد كل حسب قدراته ونزعاته.

وتبدأ المرحلة الأولى من السن المبكرة للأحداث(٦٤). بتلقى دروسا فى الموسيقى والجمباز. وتشمل الموسيقى دراسات الشعر الجيد الذى تشرف الدولة على اختياره وتنقيته من شوائب خرافات الشعراء العابثين، وعلى أن يتضمن المثل العليا التى يجب على النشئ استيعابها والايمان بها. وقد طالب أفلاطون بإخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحاكم حتى لا يقع بيز. أيدى الشباب ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيرا خلقيا سيئا(٦٥). ذلك أن أفلاطون لا يذهب إلى ما ذهب اليه الفكر الحديث من أن العقل السليم فى الجسم السليم، إذ أنه يرى العكس حيث انه إذا ما صلحت النفس تستطيع أن تجعل الجسم متكاملا(٦٦).

أما المرحلة الثانية – ومدتها عشر سنوات – فتكون لمن نجح وأثبت جداره فى المرحلة الأولى، وقد ركز أفلاطون فيها على دراسة الرياضيات – التى تعتبر فى حقيقة الأمر رياضة فكرية وتدريباً حقيقياً للذهن – والفلك لمحاولة الاضطلاع على القوانين التى تحكم هذا الكون – لينتقل الدارس بعد ذلك إلى دراسة فلسفية وهى مباحث لا دراك ومعرفة قيم الحق والخير والجمال.

وتبدأ المرحلة الثالثة بعد ذلك، ومدتها خمس سنوات، ولا يرتقى اليها الا كل من خير الحياة يسلمها وحربها، وامتاز فيا سبق من دراسات وفى هذه المرحلة يدرس الطالب مادة الفلسفة أو الجدل الديالكتيكى مقرونا بالتأمل الميتافيزيقى لأن هذه المواضيع بمجموعتها تساعده على تكوين وتشجيع الفكر الفلسفى وبالتالى تجعله على عتبات التأمل الفلسفى[٦٧].

وخلاصة الأمر أن من يفشل فى المراحل الأولية ينتمى إلى طبقة المنتجين، ومن لا يستطيع اجتياز المرحلة الثانية يصبح من فئة المدافعين عن الوطن. أما القلة التى تستطيع اجتياز هذه المرحلة من أصحاب الحكمة فيؤهلون ليصبحوا فلاسفة حكاما ومن ثم تكتف عليهم الدراسات الفلسفية والقدرة على التأمل.

وجدير بالذكر أنه بعد الدراسة المنظمة فى المراحل المذكورة – حيث تكون القلة القليلة من المتميزين قد وصلت فى الاختبارات التتابعية السابقة إلى سن الخامسة والثلاثين – يبدأ هؤلاء مرحلة جديدة من الممارسة العملية لأنشطة الدولة المختلفة لاكتساب الخبرة العملية ومواجهة الإغراءات الوظيفية وذلك لمدة خمسة عشر عاما، فمن يثبت بعد ذلك أنه تخلص من نوازع نفسه بحيث لم تعد الأهواء والشهوات تستميله أو تستهويه فذلك هو الذى يصلح لعملية الحكم،

وهكذا تستطيع طبقة السياسيين تحمل تبعاتها والاضطلاع بمسئولياتها دونما خشية من سوء استخدام للسلطة الممنوحة لهم.

ولم يفرق أفلاطون فى برنامجه لاختبار الأفاضل والمميزين من الرجال والنساء، اذ أنه يساوى بينهم، ليس فقط فى التعليم ولكن حتى فى تولى الوظائف بما فيها وظيفة الحكم، وذلك فى محاولة للاستفادة من كافة الطاقات العقلية فى المجتمع(٦٨).

من هنا يمكن القول أن أفلاطون قد جمع فى برنامجه التعليمى بين النظرية والتطبيق ودعم الدراسة المنهجية بالخبرة العملية فى كافة مجالات أنشطة الدولة، كما وازن بين أنواع المعرفة التى تنمى الطاقات المختلفة وصولا إلى اقصاها بحيث تكرس للتأمل الفلسفى، وبذلك فإن القلة التى تستطيع أن تثبت كفاءتها فى كافة تلك المراحل تكون مؤهلة لتصبح الفلاسفة الحكام كأرسياء أو حراس للدولة(٦٩).

ويطيب للباحث بعد هذا العرض أن يبين أن خطة أفلاطون التعليمية قد تكاملت إلى حد ما حين جعلتها تتراوح بين فكر نظرى وممارسة عملية وحين جعلها تعالج أمور الروح والبدن سويا، ثم أنه حين قسم الخطة إلى مراحل دراسية جعل الارتقاء من مرحلة إلى أخرى رهنا باختبارات وتجارب يسمح لمن يجتازها بمواصلة المسيرة إلى الهدف الأكبر. وهو اكتساب شرف الانتساب إلى طبقة الحكام، ومما يضاف إلى رصيد التكاملية كذلك عدم قصرة العملية التعليمية على الرجال دون النساء، بل شمل الجنسين معا حيث أن المواهب قد توجد لدى المرأة كما تكون عند الرجل. اللهم الا إذا اتصلت المقاييس بالقوة العضلية.

الا أن ذلك لا يمنع من ذكر بعض الملاحظات على هذه الخطة التعليمية:

١- على الرغم من دعوى تكافؤ الفرص التعليمية التى نادى بها أفلاطون بين أبناء وبنات طبقتى الجند والحكام، فانه أغفل ما دون ذلك من أعضاء مجتمعه- المنتجين – وفى هذا حرمان ليس فقط لهؤلاء الأعضاء من الفرص المتكافئة للترقى والتقدم ولكنه كذلك حرمان ليس فقط لهؤلاء الأعضاء من الفرص المتكافئة للترقى والتقدم ولكنه كذلك حرمان للمجتمع من امكانيات حد ما أتهم وعلى الأخص من يبرزون منهم، ولعله لم يكن منصفا فى ذلك، حيث أن حرمان القطاع العريض من الشعب من فرص التعليم يضع أساساً لقلاقل قد تعصف بالمجتمع، ثم كيف نستطيع أن تحكم على طبقة كاملة أنها خيالية من أية مواهب دون تجريب أو اختيار، وذلك ما سوف يتحاشاه أرسطو فيما بعد.

٢- يرى أفلاطون أن اختيار الحكام من بين أعضاء طبقتى الجند والحكام(٧١). يجب أن يتم عبر عملية تعليمية وتربوية طويلة، يصاحبها تدريب عملى، لا يقل استهلاكا لعنصر الزمن بالنسبة لهذه العملية التربوية، ولا يتفق هذا مع المفاهيم الديمقراطية عموما، والتى ترى أن الحكام يجب اختيارهم عن طريق الانتخاب العام. ولكن ما يخفف من هذا الوقع أن أفلاطون نفسه لم يكن داعيه لديمقراطية مثالية، بقدر ما كان مناديا وعاملاً على تحقيق كفاءة آداء الوظيفة العامة، على أساس من ارستقراطية الفكر(٧٢).

٦- نظم الحكم :

إذا كان فلاسفة الإغريق قد اجتهد كل منهم ليعرض وجهة نظر يعبر فيها عن أفضل نظام يجب أن يكون عليه الحكم، فان أفلاطون كمفكر عظيم لا يمكن أن لا تكون له كلمة فى الشكل الذى يجب أن تكون عليه الدولة.

ورؤية أفلاطون تتمثل فى أن هناك اتجاها مستمرا فى أن تتدهور الحكومات، حتى أكثرها مثالية لتصبح حكومات أقل جودة وذلك نتيجة الطبيعة البشرية وتدهور النزعات المسيطرة على الفئة الحاكمة.

وقد وضع أفلاطون قاعدة لتطور الحكومات وتدهورها مؤداها: أن التغيرات التى تحدث لأى نظام تنشأ بدون استثناء فى الهيئة الحاكمة، عندما تصبح هذه الهيئة موطناً للخلافات، وما دامت تستمر متحدة، فهى لايمكن أن تترنح، ولو كانت تافهة من الناحية العددية[٧٣]. وقد جعل أنواع الدول مرتبة بحيث تتولد الواحدة منها عن فساد الأخرى، وبالتالى فان أفلاطون فى "الجمهورية"قسم أنواع الحكومات أو الدول على أساس أنها فى حالة تدهور فى تطورها. أى أنها تتطور تطوراً سلبياً – فيما عدا مرحلتها الأخيرة التى منها تبدأ الدورة من جديد وفقاً لمنطق تحليله[٧٤].

ويذهب أفلاطون إلى أن هناك خمسة نظم للحكم:

١- **النظام الملكى أو الارستقراطى Aristocracy** : وهو أكثر الأنظمة كما لا ويهدف إلى الخير والفضيلة وينعكس فيه نظام الدولة العادلة، لأن الفئة الحاكمة فى هذا النظام – الفلاسفة – تسيطر عليهم أسمى النزعات وهى نزعة العقل والحكمة.

٢- **النظام التيموقراطى Temocracey** : وهو النظام الذى يحكم فيه أولئك المتطلعون للمجد والشرف، الراغبون فى تحقيق التفوق والانتصارات، فهو اذن حكم الأقلية العسكرية.

٣- **النظام الأوليجاركى Oligarchy**: وهو نظام حكم الأغنياء، حيث ترتفع النظرة إلى الثروة وتقييمها. وهذا النظام وان كان يشترك مع النظام الأرستقراطى

فى القلة العددية للحكام الا أنه يختلف عنه فى المثل الأخلاقية التى يأخذ نفسه بها.

٤- **النظام الديمقراطى Democracy** : وهو حكم الأحرار، حيث تقرر الحرية وبعظم شأنها.

٥- **النظام الاستبدادى Tyranny or Despotism** : وهو حكم الظالم حيث يسيط الجهل وعدم الكفاية والظلم السافر[٧٥].

ولقد أراد افلاطون أن يوضح أن دولته المثالية لابد أن تمر أو تعانى من أربعة مراحل متدرجة، كل مرحلة من هذه المراحل هى نتاج المرحلة التى سبقتها : فالتيموقراطية هى وليدة النظام- المثالى – الارستقراطى، والأليجاركية هى وليدة النظام التيموقراطى، والديمقراطية هى وليدة النظام الأوليجاركى، والاستبداد هو نتيجة مترتبة عن النظام الديمقراطى[٧٦].

ويفسر أفلاطون الانتقال من دولته المثالية إلى الدولة التيموقراطية – وهو أصعب انتقال فى دورة نظم الحكم لدى أفلاطون – بأنه يبدأ بعقد الحكام لزيجات غير مناسبة يكون أطفالهن بالتالى غير موهوبين ومن ثم يخلون عندما يصبحون حكاما بواجباتهم كحكام وينشأ الانقسام تبعاً لذلك ويبدأ التطلع لتملك الثروات الخاصة والتقليل من قيمة الفلسفة.

ويرى أفلاطون أن النظام التيموقراطى وسط بين النظامين الارستقراطى والأوليجاركى، ولهذا فهو يحتفظ بخصائص من هذين النظامين، فهو يشبه نظام الحكم الارستقراطى فى احترامه لسلطة الحكام وعزوف المحاربين فيه عن الزراعة والصناعات اليدوية والأعمال التجارية. كما أن له صفات خاصة به – قد يشبه فيها النظام الأوليجاركية – منها توجسه وخوفه من الحكام والمفكرين، واتجاهه ومناوراتها أكثر من إهتمامه بالعلم والاستقرار[٧٧].

ويتم الانتقال من التيموقراطية إلى الأوليجاركية عن طريق تكديس الأموال لدى العسكرين فى ظل الحكم التيموقراطى، فيضع هؤلاء - الملاك - قانونا يحددون فيه بالاتفاق مبلغاً معيناً - يكبر أو يصغر بحسب قوة المبدأ الأوليجاركى - يمنع بموجبه أى انسان لا تصل ثروته إلى هذا المبلغ من أن يكون له نصيب فى الحكم ويتم هذا بالتهديد فان لم يفلح فبالعنف[٧٨].

ويشير أفلاطون إلى أن أهم عيوب النظام الأوليجاركى، تتمثل فى اعتباره أن الثروة وحدها هى المؤهل الوحيد للوصول إلى مرتبة الحكم، وعلى ذلك فإن القيادات ستوكل إلى من لا يحسنها.

أما الانتقال من الأوليجاركية إلى الديمقراطية فيتم بتحول الرجال الأشراف المولد إلى فقراء يزدادون يوما بعد يوم نقمة على الأغنياء، وبالتالى يزداد تعطشهم إلى ثورة يكون فيها الخلاص من هذا الفقر، وبانتصار هؤلاء الفقراء تنشأ الديمقراطية، التى تتميز بالحرية.

ويرى أفلاطون أن الديمقراطية نظام مسترذل، لأن مذاق الحرية غير المحدود يؤدى إلى أبعاد المختصين عن السلطة كأشخاص خطرين، وإلى السماح بكل أنواع التعايش - ولهذا تعتبر الديمقراطية "معرضاً للدساتير" - وأخيرا إلى احتقار القوانين المكتوبة أو غير المكتوبة[٧٩].

ويبدو أن أفلاطون كان شديد النقد للنظام الديمقراطى لأنه كان المطية التى استغلها السوفسطائيون للسيطرة على الحكم واشاعة الفوضى، فى أثينا، الأمر الذى أفضى إلى القضاء على حياة أستاذه سقراط.

كما أن نشأة أفلاطون الارستقراطية واستعلائه على جماهير الشعب كانت من أهم أسباب تهجمه غير العادل على النظام الديمقراطى الذى يعبر أصدق تعبير عن حق الشعب فى حكم نفسه بنفسه[٨٠].

ويتم الانتقال من النظام الديمقراطى إلى النظام الاستبدادى عندما تنقلب الحرية إلى نوع من الفوضى، عندئذ تحدث ردة فعل جذرية ترتدى شكل"الاستبداد" لأن الاسراف فى الحرية يؤدى إلى إسراف فى الاستعباد، والمستبد بدوره، ولعدم قيام أى شئ بوجهه، يصبح عبد الجنون وينقلب حكمه إلى كارثة(٨١).

وهذا النوع من الحكم يعتبر أسسوأ أنواع الحكومات لأنه تغلبه أدنأ أنواع النزعات ويمثل قمة الأنانية وحب التملك والنزعة الشهوانية فى المجتمع ممثله فى شخص واحد.

لذلك فقد رأى أفلاطون أنه لن يكون هناك خلاص للمجتمع من مشاكله الا إذا أصبح هذا الحاكم فيلسوفا. فالحالة التى وصل إليها المجتمع تؤدى منطقيا إلى التفكير فى تخليص المجتمع من هذا الانهيار، مما يؤدى إلى التفكير فى إقامة الدولة المثالية التى تتغلب فيها النزعات السامية على النزعات الدنيئة.

ولكن أفلاطون بعد أن رسم هذه اللوحة المنسقة لدولته المثالية، تعرض لبعض الانتقادات التى تتلخص فيما يلى:

١- أن أفلاطون كان رجلا خياليا، وأن آراءه كانت ذات طابع خيالى، بل خرافى، وأن الدولة المثالية التى رسم على الورق صورتها، تمثل أمام أنظارنا صورة رائعة، ولكن على الورق فحسب، أو بعبارة أخرى أن آراءه كانت مجرد أحلام نسخ بساطه من خيوط من كلام(٨٢).

٢- أن الحاكم المطلق لا يمكن أن يكون حاكما مثاليا: فاعتقاد أفلاطون أن حكومة يسيطر عليها فرد مطلق السلطة يمكن أن تكون حكومة صالحة أو مثالية لا يمكن التسليم به مهما بلغ ذلك الفرد – الحاكم – من العلم والفضيلة، لأن الحاكم لا يمكن أن يكون حاكما صالحا ما لم يكن يدين بمبدأ سيطرة

أحكام القانون. ويبدو أن أفلاطون قد فاته أنه ليس هناك ما هو أشد خطراً على أمة بل وعلى الحاكم نفسه من منح، ذلك الفرد الحاكم سلطة مطلقة، "لأن السلطة مفسدة والسلطة المطلقة مفسدة إطلاقاً" وأن لها نشوة تعبث بالرؤوس[٨٣].

٣- ان تصنيف أفلاطون لأنظمة الحكم، وافتراضه وجود رابطة بنوة فيما بينها يصور التاريخ وكأنه مسخر لا محترم، كما أن هذا التتالى النظرى لم يتحقق فعلاً.

٤- أن نظرية أفلاطون الأصلية والرئيسية كما وردت فى الجمهورية تطغى عليها طبيعة الحياة السياسية فى دولة المدينة بمحدودية نطاقها وببساطة الحياة فيها والتصادق الفرد بها فى كافة أوجه نشاطه. كما يلاحظ أن أفلاطون لم يفرق عادة بين المجتمع والدولة والحكومة حيث تداخلت المفاهيم واستخدمت كمترادفات[٨٤].

ولكن على الرغم من تعرض افكار أفلاطون الواردة فى "الجمهورية" للنقد الا أنها قد الهمت كثيرا من مفكرى المذاهب الاقتصادية والسياسية، ولاسيما الاشتراكيين منهم.

ثانياً ـ نظريته فى "السياسى":

لقد حدث تطور فى فكر أفلاطون السياسى، بعد كتابة "الجمهورية" ويتضح ذلك من استعراض أهم الأفكار التى ضمنتها كتابيه "السياسى" و"القوانين" وهذا التطور انما يعود إلى عدة عوامل منها ثبوت مثاليته الزائدة فى " الجمهورية" من ناحية، ومن ناحية ثانية ما أصابه من احباط عندما حاول تقديم النصح تقديم النصح لصديقه ديون الذى حاول المساهمة معه فى ادارة شئون سيراكيوز، اذ وضح لأفلاطون مدى اتساع الفجوة بين فكرة الخيالى فى

"الجمهورية" وبين الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية، ومن ناحية ثالثة اعتراه نوع من الشك فى امكان تطبيق النتائج التى سبق أن توصل اليها فى باكورة شبابه.

أى أنه فكر أفلاطون السياسى، لم يأت بطريقة فجائية بل انه احس عبر سنوت عمره أنه ليس من السهل – ان لم يكن من الصعوبة بمكان – اغفال القانون من حساب الدولة المثالية[٨٥].

ولذلك يعتبر كتاب" السياسى" أو "رجل الدولة" محاورة فكرية يحاول أفلاطون من خلالها أن يغطى ذلك المأخذ الذى سجل على نظريته السياسية – استبعاد القانون كلية من الدولة المثالية المحكومة من قبل الملك الفيلسوف – التى تضمنها كتاب "الجمهورية".

ففى هذا الكتاب – السياسى – يرتكز أفلاطون على نقطتين أساسيتين أولاهما تتعلق بتحديد موقع القانون فى الدولة، وفيما إذا كان الحكم الشخصى خير للعالم الذى نعرفه أم الحكم الدستورى غير الشخصى؟ حكم الفرد أم حكم القانون؟ أما النقطة الثانية فتصب على توضيح الأشكال المختلفة لنظم الحكم[٨٦].

١- موقع القانون فى اطار الدولة:

حين يعالج أفلاطون القانون فى الدولة ينطلق، ابتداء، من تعريف السياسى أو رجل الدولة، فيؤكد أن السياسى، فنان أكبر مؤهلاته المعرفة، وهو يشبه الراعى الذى يسوس قطعانا من البشر ويدير أمرها، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدير شئونها لخير أفرادها جميعا[٨٧].

غير أن هذه المشابهة بين مهمة السياسى، ومهمة رب الأسرة – باعتبار كلا منهما يعمل لصالح الجماعة – لم تجد القبول عند أبرز فلاسفة الاغريق اللاحقين – أرسطو – من منطلق كون طبيعة الأسرة تختلف تماما عن

طبيعة الدولة. فلا شك أن تشبيه الدولة بالأسرة يعنى التسليم بنظرية الحكم المطلق، إذ مؤدى هذا التشبيه أن يخضع جميع المواطنين للسياسى، رئيس الدولة، خضوعا تاما كما يخضع أفراد العائلة لرب الأسرة[٨٨].

ثم يتساءل أفلاطون بعد ذلك عن أهمية القانون ويرى أن الفيلسوف قادر، بما يملكه من علم وقدرة، على تفهم الأمور السياسية، وعلى إصدار الأوامر والحلول المنطقية لكل حالة من الحالات التى يستوجب لها الأوامر تنظيماً وإذا كان الأمر كذلك فما الداعى اذن، أن نقيد الفلاسفة بقيود القانون[٨٩].

فأفضل النظم السياسية – فى رأى أفلاطون – هى التى يتصف حكامها بالعلم الحقيقى لا الوهمى، حتى ولو حكموا طبقاً للقانون أو بدونه، ولو رضى عنهم المحكومون أم لم يرضوا سواء أكان المحكمون أغنياء أو فقراء[٩٠].

وقد فرق أفلاطون مع هذا بين الحاكم الطاغية والملك المستبد المستنير، فالأول يستخدم القوة الغاشمة لفرض حكمه على شعب غير راض عنه، أما الملك المستنير، أو السياسى الحقيقى فإن لـه من الحكم والمعرفة ما يمكنه من جعل حكمه مقبولا لدى شعبه[٩١].

ويترتب على ربط السلطة بالمعرفة، أن السلطة عند أفلاطون يفضل ألا تكون للقانون، بل لذلك الحاكم الذى يتصفه بعلمه الحقيقى وخبرته، لأن القانون لا يمكن أن يسمو على العقل[٩٢].

٢ـ نظم الحكم :

يفترض أفلاطون احتمال عدم وجود الحاكم الفنان لذلك يرى أنه إذا لم يتوفر وجود هذا الفيلسوف الخبير بالسياسة فعندئذ ترجع إلى القانون، ولعله فى هذا الرأى يضع تمهيداً لنظريته الأخيرة فى القوانين[٩٣].

لذلك فإن أفلاطون عندما، تناول موضوع نظم الحكم بالبحث – فى كتاب السياسى -- نجده يبتعد قليلاً عن ذلك الموقف الذى سبق واتخذه فى "الجمهورية".

ففى كتاب "الجمهورية" بين أفلاطون أنظمة الحكم، وجعل أفضلها دولته المثالية، ثم تليها الدولة التيموقراطية، وهى تمثل الدولة المثالية حين فسادها. ثم تليها الدولة الأوليجاركية أو حكومة الأغنياء، وتمثل الدولة التيموقراطية حين تنحط، ثم تتطور الأوليجاركية إلى ديمقراطية، ثم إلى حكم الطاغية، وهذا هو أسوأ أنواع الحكم.

أما فى "السياسى" فيضع أفلاطون تقسيماً آخر يتلخص فيما يأتى:

١- **الدولة المثالية** Ideal State: وهى التى يرأسها الحاكم الفيلسوف، وتتميز بالمعرفة الكاملة ولذلك لا تتقيد بالقوانين، وهى دولة الهية لا يتيسر، وجودها فى هذه الدنيا.

٢- **الدولة الزمنية**: وهى ستة أنواع: ثلاثة منها تتقيد بالقوانين وهى :

أ- حكم الفرد الذى يتمثل فى الملك المستنير وهو أفضل أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأرستقراطية: وهى الدولة الثانية من حيث سلم الأفضلية.

ج- حكم الديمقراطية المعتدلة: وهى أسوأ أنواع الدول القانونية، لكنها فى نفس الوقت أفضل من أى دولة غير قانونية.

أما الثلاثة التى لا تتقيد بالقوانين، فهى :

أ- حكم الفرد الاستبدادى، وهو أسوأ أنواع الحكم.

ب- حكم الأقلية الأوليجاركية: وتتدرج بعد أسوأ أنواع الحكم.

ج- حكم الديمقراطية المتطرفة أو الغوغاء: وهى أقل خطراً من الدول الاستبدادية والأوليجاركية[٩٤].

وهنا لابد من الانتباه إلى حقيقتين أساسيتين: أولاهما: أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائياً من عداد الدول المستطاع تحقيقها، والثانية: أن الديمقراطية قد خصت برعاية أكبر فى" السياسى" عنها فى "الجمهورية"[٩٥].

لذلك فان التحول فى فكر أفلاطون السياسى قد ظهر، واضحاً. فعلى عكس"الجمهورية" يقرر فى "السياسى" أن حكم القانون أصلح من حكم الأفراد وأن الديمقراطية أصلح من الأوليجاركية.

على أن هذا التحول لا يعنى أن أفلاطون يرى فى الديمقراطية نطاقا فاصلاً ولكن رأيه ينصب على مسألة تركيز السلطة والقدرة على فعل الخير أو الشر فى ضوء ما، إذا كانت الدولة قانونية أو غير قانونية – وهكذا فان الحكم القانونى القائم على حكم الفرد يصبح هو الأفضل، بينما الحكم الذى يسيره الفرد غير الملتزم بالقانون هو أسوأ أنواع الحكم المحتملة، وعلى أية حال فان الديمقرطية المعتدلة اعتبرت، من قبل أفلاطون، أفضل من النظم الاستبدادية والأوليجاركية والديمقراطية المتطرفة.

ومن الجدير بالذكر أن أفلاطون فى كتابه" السياسى" ظل متيقنا من فرضيته حول عدم كمال الأفراد، لذلك فقد رأى أن القانون وهو المقوم الذى لاغنى عنه والذى بدونه لا يمكن كبح الجشع الناجم عن الحكم – ولكن ولاء، لمبدأ حكم الفلاسفة ظل ملموساً – رغم ذلك – فى كتاب"السياسى" غير أن انفعالات "الجمهورية" قد قيدت، ومن ثم مهد أفلاطون الطريق لظاهرة الاعتدال التى برزت بوضوح فى كتاب "القوانين"[٩٦].

ثالثاً : نظريته فى القوانين:

إذا كان أفلاطون قد قدم لنا فى "جمهوريته" صورة مثالية خيالية للمجتمع السياسى، وعبر فى مؤلفه "رجل الدولة" عن مرحلة الانتقال إلى مفهوم الحكم على أنه علم وفن يرمز إلى سياسة البشر، وتربيتهم ورعايتهم، فإن خبرات أفلاطون مع تقدم عمره قد هدته إلى تحويل اعتماد مجتمعه السياسى على القوانين بدلاً من الحاكم الفيلسوف.

على أن ذلك لا يعنى أن أفلاطون قد تخلى نهائياً عن فكرة الدولة المثالية، حيث يكون الفيلسوف هو الحاكم العادل، ولكنه ارتضى دولة القوانين كتفضيل يتلو حكم الفلاسفة(٩٧).

وتمتاز "القوانين"(٩٨) عن "الجمهورية" باعترافها بالعادات والتقاليد التاريخية وبضرورة المؤسسات القانونية. وبينما تمثل "الجمهورية" حكومة فردية بدون قانون تمثل "القوانين" حكومة دستورية تحت حكم القانون(٩٩).

وإذا كان أفلاطون لم يخف فى كتاب "القوانين" استمرار تعلقه بالشيوعية. بوصفها نظاما مثاليا، إلا أنه أقر بعدم إمكان تحقيقها، وعدل عن أفكاره السابقة فأباح الملكية الخاصة والزواج.

ولم يقتصر أفلاطون فى كتاب "القوانين" عن العدول عن أفكاره الشيوعية، بل أعاد تنظيم مدينته على أسس مغايرة للأسس التى قامت عليها مدينة الجمهورية.

ففى الجمهورية كان أفلاطون يقسم سكان الدولة إلى ثلاث طبقات، ويحرم الطبقة الدنيا – أى طبقة المنتجين – من حق المشاركة فى الحياة السياسية – بل وأبعد من ذلك لم يشركها فى برنامجه للتعليم، مما أدى إلى تساؤل الكثير من الشراح عن الحل الممكن لهذه المشكلة، هل يتعلم، أولاد هذه

الطبقة فى مدارس خاصة، أم يشتركون فى المراحل الأولية للتعليم، أم أنهم محرومون كلية من حق التعليم[١٠٠].

أما فى كتاب "القوانين" فقد اقتنع أفلاطون بوجوب توسيع قاعدة المجتمع السياسى، وعدم قصره على فئة معينة من المواطنين فقال باشراك جميع المواطنين فى ادارة شئون المدينة، وبالتالى قدراً كافيا من التعليم يؤهلهم لتفهم قوانين المدينة ومعرفة أصولها[١٠١].

وقد حدد أفلاطون عدد المواطنين فى مدينته الجديدة بخمسة آلاف وأربعين مواطنا وزع عليهم الأرض بالتساوى، أى أنه قسم الأرض إلى ٥٠٤٠ قطعة متساوية وجعلها غير قابلة للتصرف فيها ولكنها تنتقل بالميراث دون أن يمكن تجزئتها – أى أن الميراث ينتقل إلى أحد الأطفال دون الأخرين – على أن أفلاطون يجعل الملكية هنا من نوع خاص شبيه بملكية المنفعة، لأنه يعتبر الأرض ملكا للدولة فى نفس الوقت[١٠٢].

فإذا كان أفلاطون قد حرم الملكية فى "الجمهورية" على طبقتى الجند والحكام، نجده فى "القوانين" يخضعها لنظام جديد. ففضلاً عن تقسيم الأض إلى قطع متساوية لا يمكن التصرف فيها أو تجزئتها، فانه حدد الملكية الخاصة للأموال الأخرى بأن لا تتجاوز، قيمتها أربعة أمثال قيمة الأرض، أى أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أمثال قيمة الأرض، أى أنه لن يكون للفرد أن يمتلك من الأموال المنقولة أكثر من أربعة أضعاف قيمة نصيبه العقارى[١٠٣]. بالإضافة إلى ذلك فقد حرم أفلاطون حيازة الذهب والفضة، ومنع حيازة النقود الأجنبية الا لأغراض المعاملات الخارجية وبشرط الحصول على إذن رسمى، وحرم الإقراض بفائدة، ومنع المواطنين من مزاولة أعمال التجارة بقصد الربح، وخص بذلك الأجانب، كما أقر قيام العبيد بفلاحة الأرض.

كل هذا من أجل القضاء على أسباب التفاوت فى الثروات. ولكن أفلاطون مع ذلك قد أقر بوجود هذا التفاوت وقسم المدينة الجديدة إلى أربع طبقات على أساس الاختلاف فى الثروة بين المواطنين، فإذا كان أفلاطون قد جعل الحد الأقصى لملكية الأموال الخاصة المنقولة أربعة أضعاف قيمة قطعة الأرض، فقد رأى أن الطبقة الدنيا هى التى لا يملك أفرادها أموالاً خاصة تفوق قيمة نصيبهم فى الأرض، والطبقة الثانية هى التى يملك أفرادها أموالاً خاصة أكثر من ذلك وأقل من ضعفى قيمة الأرض، وهكذا(١٠٤).

من هنا يمكن القول أن الثروة هى الأساس الذى يقوم عليه التقسيم الطبقى فى مدينة القوانين، بينما كانت المواهب الطبيعية والاستعداد الشخصى، هما اللذان يميزا بين المواطنين فى مدينة" الجمهورية" وكان الفصل مطلقاً مانعاً فى مدينة الجمهورية المثالية بين الطبقة الدنيا وبين طبقتى الجند والحكام، اذ لا سبيل للانتقال من الأولى إلى أحدى الطبقتين الآخريين، بينما، الفصل بين الطبقات فى مدينة القوانين – اذ يقوم على أساس التفاوت فى الثروات – لايمكن أن يكون مطلقاً لأن الثروة تنتقل من يد إلى يد وبالتالى يمكن الانتقال من طبقة إلى أخرى، بعبارة أخرى كان الفصل بين الطبقات فى مدينة الجمهورية وراثياً، ولكنه أصبح غير وراثى فى مدينة القوانين.

فإذا انتقلنا إلى موضوع الأسرة والزواج، نجد أن أفلاطون بعد أن كان ينادى بمشاعية المرأة وعد اقرار الزواج فى"الجمهورية" يقيد موضوع الزواج فى "القوانين" تقييداً شديداً، فلا يتم مراسم الزواج إلا بالاستشارة من الدولة. وتفرض عقوبات قاسية على من يبلغ سن الخامسة والثلاثين دون أن يكون متزوجاً. أما الأولاد فهم لايزالون أولاداً للدولة تعنى بتربيتهم وتعليمهم. غير أن التعليم هنا، فى دولة القوانين، عام للجميع لا تفرقة بين طبقة وأخرى كما كان الشأن فى دولة"الجمهورية"(١٠٥).

نظام الحكم :

عالج أفلاطون فى كتاب "القوانين" نظام الحكم وأشكاله[١٠٦] ووضع لمدينته دستوراً يأخذ بفكرة النظام المختلط.

والنظام المختلط هو النظام الذى يجمع فى داخله بين عناصر ومبادئ مختلفة مستفادة من أنظمة أو اتجاهات متباينة، بصورة تحقق الانسجام والتوازن بين القوى المتعارضة وتجعل كلا منها بمثابة صمام للأخرى[١٠٧].

وقد أقام أفلاطون نظامه المختلط بإدماج عناصر من النظام الملكى مع عناصر من النظام الديمقراطى باعتبارهما النظامين الرئيسين للحكم واللذين يقومان على مبدأين متعارضين فالنظام الملكى يقوم على مبدأ السلطة، والنظام الديمقراطى يقوم على مبدأ الحرية، فإذا أمكنت المواءمة بينهما فى نظام واحد تحقق الاستقرار السياسى الذى كان ينشده أفلاطون.

والسبيل إلى تحقيق هذا الانسجام هو كفالة قدر من الحرية فى النظام الملكى أو تقرير مزيد من السلطة فى النظام الديمقراطى، أو بعبارة أخرى ينبغى عدم المغالاة فى مبدأ الحرية أو فى مبدأ السلطة، وانما يلزم الاعتدال فى كل منهما، وقد أثبت التاريخ صحة هذه الفكرة، لأن انهيار الدول انما يرجع اما إلى استبداد الملوك والسلطة واستعبادهم للأفراد فينصرفون عنهم ويتحينون الفرص للتخلص منهم، كما حدث فى دولة الفرس، وأما إلى مغالاة الأفراد فى الحرية إلى حد الاستهانة بالسلطة والاستهزاء بالقوانين، كما حدث فى أثينا[١٠٨].

لذلك فقد حاول أفلاطون أن يجمع فى دستور واحد بين مزايا الملكية فى احترام السلطة وتدعيمها وبين مزايا الديمقراطية فى تقديس الحرية وحمايتها، فأخرج لنا نظاما يعد فى الواقع مزيجاً من النظام الارستقراطى والنظام الديمقراطى ويمكن تسميته النظام الارستقراطى الديمقراطى.

وتتلخص الخطوط الرئيسية لهذا النظام فى تقسيم المواطنين إلى أربع طبقات تشترك جميعاً فى الجمعية العمومية – غير أن حضور الجمعية اجبارى فقط بالنسبة لأفراد الطبقتين العليين وإلا وقعت عليهم غرامة، وإلى جانب الجمعية العمومية يوجد مجلس يسمى Boule وحكام كما هون الحال فى المدن الإغريقية عموما.

ويتكون المجلس من ٣٦٠ عضواً، تسعين عضواً من كل طبقة، ويتم انتخابهم بالطريقة الآتية: تنتخب كل طبقة ١٨٠ شخصاً يختار من بينهم ٩٠ عضواً بالقرعة – وينقسم المجلس إلى أثنى عشر قسما – يضم ثلاثين عضواً – تتناوب شهرياً الحكم فيما بينها.

أما الحكام فلهم هيئات عديدة، فهناك هيئة الحراس على القوانين وعددهم سبعة وثلاثون يختارون، بالانتخاب فى الجمعية العمومية على ثلاث درجات، فتنتخب أولاً ثلاثمائة عضو، ثم مائة، ثم سبعة وثلاثون، وهيئة الحراس تقوم أساساً بحفظ جداول الانتخاب وتضمن سلامة وتطبيق القوانين.

أما القضاء الموكول اليهم النظر فى المسائل الجنائية والمدنية فيتم اختيارهم عن طريق القرعة[١٠٩].

من ذلك يتبين أن النظام المقترح قد جمع بين المبادئ الديمقراطية والمبادئ الارستقراطية، فهذا النظام وان كان قد جعل القاعدة هى المساواة والحرية السياسية كما فى النظام الديمقراطى، الا أنه حد من آثارها حين لجأ إلى بعض الأنظمة الأرستقراطية: فجعل الانتخاب وسيلة لاختيار الحاكم. وهو وسيلة أرستقراطية لأنه لا يحقق المساواة الصحيحة، وانما الاختيار بالقرعة هو الوسيلة الديمقراطية فى نظر قدماء الاغريق. كما جعل من ناحية ثانية حضور الجمعية العمومية اجباريا بالنسبة لأفراد الطبقتين الغنيتين فقط، أما أفراد الطبقتين الاخريين فليسوا ملزمين بالحضور لمناقشة أمور المدينة، كما أنه

يساوى بين الطبقات الأربع فى عدد المقاعد المخصصة لكل منها فى المجلس النيابى، وجلع لكل طبقة تسعين، عضوا يمثلونها، على الرغم من ان عدد أفراد الطبقات الدنيا أضخم بطبيعة الحال من عدد أفراد الطبقات العليا.

وأخيراً فان يشترط فى الحكام ألا يقل سنهم عن خمسين سنة ويختارون لمدة عشرين عاما، الأمر الذى يجعل منهم، بحكم خبرتهم وسنهم عنصراً ملطفا وصمام أمن ضد تأثير الشباب وميله إلى التجديد(١١٠).

وفى النهاية يمكن القول أن أفلاطون – رغم تعرضه لبعض الانتقادات – قد أثرى الفكر السياسى، بأسهاماته التى تركت بصماتها على مر العصور، فهو يعد أشهر الفلاسفة السياسين، على الاطلاق.

ومن أهم أفكار أفلاطون الخالدة: (١١١)

١- فكرة ارستقراطية المثقفين بمعنى أن السلطة السياسية يجب ألا تعطى للأغنى أو للأقوى أو للأكثر عراقة ولكن تعليماً ومعرفة، وهى تعبير عن الأفكار القائمة فى العصر الحالى حيث التعليم أساس النخبة الحاكمة.

٢- أن أفكاره فى ديمقراطية التعليم والمساواة المطلقة فى تكافؤ الفرص تعتبر من الأفكار الخالدة، فقد نادى بجعل الدولة مؤسسة تعليمية بإيجاد نظام للتعليم العام تعطى فيه الفرصة لكافة أبناء الشعب وطبقاته، بصرف النظر عن الوضع الاجتماعى أو الجنس.

٣- أن آراءه فى تدهور الحكومات وميلها للانهيار إلى الأسوأ نتيجة لتغلب نزعات أدنى عند الحكام – أى ميل الزعامة للتدهور- تعتبر من المساهمات الهامة.

٤- أن تأكيد أفلاطون على فكرة وضع الرجل المناسب فى المكان المناسب، من الأفكار التى كان لـها أكبر الأثر، على تلميذه أرسطو، يضاف إلى ذلك آراءه الواقعية خاصة فى حكم القانون والدولة المختلطة.

٥- أن آراء أفلاطون ذات الطبيعة الاقتصادية فى نشأة الدولة، وضرورة التخصص وتقسيم العمل تعتبر من أهم المساهمات السياسية الاقتصادية.

٦- يكفى أفلاطون فخراً أن المشاكل التى أثارها والحلول التى قدمها لاتزال محتفظة بجدته رغم قدم العهد بها،اذ يجب ألا يفوتنا أنه يفصل ما بينه وبيننا أثنان وعشرون من القرون. وحسبه من الفخر ما كتبه عنه الاستاذ الكبير بارتملى سانتهلير اذ يقول: "هناك محمدة عليا يذكره القارئ لما كتبه أفلاطون، تلك هى النزاهة، فان الانسان يشعر وهو يدرس أفلاطون بأن روحه مخلصة للخير وأنها جمعت بين الطهارة والذكاء[١١٢].

٧- إذا كان من أهم اسهامات سقراط أنه كان أستاذا لأفلاطون – أبو فلسفة السياسة – فان من أهم اسهامات أفلاطون أنه كان أستاذا لأرسطو الذى يعتبر بحق أبو علم السياسة.

هوامش الفصل الرابع

(١) تعددت الروايات حول العام الذى ولد فيه أفلاطون، فهناك من ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٧ق.م مثل سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق ص: ٤٣، ومن ذهب إلى أنه ولد فى عام ٤٢٨ق.م مثل باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص: ١٩٥ وحسب اتفاق معظم المؤرخين فان أفلاطون قد ولد فى شهر مايو عام ٤٢٧ق.م فى جزيرة قريبة من شاطئ أتيكا بالقرب من أثينا، وتوفى عام ٣٤٧ق.م – غريب محمد سيد أحمد، محمد أحمد بيومى، تاريخ الفكر الاجتماعى، الاسكندرية: دار المعرفى الجامعية، ١٩٨٦ ص:١٧ .

(٢) جورج سباين، تطور الفكر السياسى، جـ٢، ترجمة جلال العروسى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)ص: ١٩٦١.

(٣) محمد بيصار، الفلسفة اليونانية، مقدمات ومذاهب(بيروت: دار الكتاب اللبنانى، ١٩٧٣) ص: ١١٤.

(٤) فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، بحث فى النظام الاقتصادى عند الكتاب المثاليين (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ب ت) صفحات: ١١ - ١٢.

(٥) لطفى عبد الوهاب يحيى، اليونان، مرجع سابق، ص: ٢٥٦.

(٦) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:٥٨.

(٧) يرى الدكتور عبد الحميد متولى أن هذا السبب غير صحيح، ويقرر أنه ليس صحيحاً أن أفلاطون كان رجلاً خياليا بلغت به النزعة الخيالية المثالية إلى حد الاعتقاد بأن ذلك المثل الأعلى الذى كان ينشده للدولة يسهل تحقيقه من الناحية العملية الواقعية. ويتفق مع سباين فى القول بأن أفلاطون حين ذهب إلى صقلية لم يكن يهدف إلى اقامة دولة مثالية، انما كان يستهدف قيام دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون، لذلك أوصى بتشكيل لجنة تشريعية تضع القوانين الجديدة.

- عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية ومبادئها الدستورية، مرجع سابق، هامش ص: ٤٢ وجورج سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، ٨٤-٨٥.

(٨) "الجمهورية" كتاب لا يتخصص فى موضوع بعينه - كالسياسة أو الأخلاق أو الاقتصاد أو النواحى السيكولوجية أو الاجتماعية المختلفة - وانما يدرس جميع هذه الموضوعات إضافة إلى تعرضه لشئون التعليم والفن والفلسفة والغيبات وذلك لإيمان صاحبه بأن بحث الحياة الصالحة فى دولة مثالية لابد وأن يشمل جميع جوانب الحياة ديورانت، قصة الحضارة من أفلاطون إلى جون ديوى، مرجع سابق، ص:٢٢.

غير أن غزارة وتنوع الجوانب العلمية التى تضمنها كتاب الجمهورية لا تحجب روعة الفكر السياسى لأفلاطون، المتسم بالبساطة والتزام المنطق. غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:١٦٠.

وفكرة أفلاطون الأساسية فى الجمهورية استقاها من أستاذه سقراط، ومن فكرته التى تقول" أن الفضيلة هى المعرفة" والفضيلة عنده ليست وسيلة يتمكن بها الفرد من رفع مستوى معيشته أو يرقى بها مجتمعه. ولكنها غاية فى ذاتها، وبدونها لا يقوم مجتمع سياسى.

ويعلق أفلاطون أهمية كبرى على أصحاب المعرفة، وهم الفلاسفة والعلماء فيجعل لهم سلطة إدارة دفة الحكم لأنهم يتمتعون بالمعرفة اللازمة لتحقيق الفضيلة، والفضيلة - كما سبق ذكره، غاية كل مجتمع سياسى، وهذا الاعتقاد فى الواقع هو لب كتاب الجمهورية. وتطبيقاً له تكون الدولة المثالية فى رأى أفلاطون هى التى تكون السلطة فيها مركزة فى أيدى الفلاسفة أصحاب المعرفة الذين يدركون أسس المجتمع السياسى، والتى تتلخص فى أمرين:

أولهما: معرفة الأعمال التى تتطلبها الدولى المثالية.

والثانى: معرفة الأثار التى تنتج عن الوراثة والتدريب المهنى، وتوصل المواطنين الى القيام بلأعباء التى تتطلبها منهم الدولة، أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٨) صفحات: ٢٥٣-٢٥٤.

وخلاصة القول أن كتاب "الجمهورية" لم يكن الانقد الاذعا للأوضاع السياسية لدولة المدينة كما كانت فى أثينا. بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المداخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٠.

(٩) اسماعيل على سعد، المجتمع والسياسة، دراسات نظرية وتطبيقية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣ ص:٥٠.

(١٠) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، خلاصة الفكر الأوربى، سلسلة الينابيع، ط٣. (القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤) ص: ٢١٨.

(١١) لهذا يقول أفلاطون فى كتاب "الجمهورية" شرحاً لفكرته أن أصغر مدينة ممكنة – من أربعة أو خمسة رجال: فلاح وبناء ونساج يضاف إليهم صانع أحذية وواحد أو أثنان من طبقة الناس اللذين يديرون حاجاتنا البدنية. وعلى كل من هؤلاء أن يضع عمله تحت تصرف الجماعة، بحيث يستطيع الفلاح الواحد أن يدبر غذاء أربعة ... بدلاً من أن يدبر ربع الطعام لغذائه هو وحدة فى ربع الوقت ... ويصرف بقية وقته ربعا فى بناء مسكنه وربعاً فى عمل ملبسه. مؤديا عمله بنفسه لنفسه. أفلاطون الجمهورية. مرجع سابق، ص:٤٥.

(١٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٠٥.

(١٣) برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص:٣٩.

(١٤) فؤاد شبل: الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٠٥.

(١٥) فؤاد شبل: الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٠٥.

(١٦) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق ص:٣١.

(١٧) سباين، تطور الفكر السياسى،مرجع سابق، صفحات: ٦٣٢-٦٣.

(١٨) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٣٢-٣٣.

(١٩) أفلاطون"الجمهورية" الكتاب الثانى نقلاً عن: على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٤٨.

(٢٠) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، صفحات: ١١٠-١١٤. وكذلك بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٤٧.

(٢١) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات: ٥-٦١ وكذلك ارنست باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص: ١٩٨ وكذلك غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:٦٦.

(٢٢) محمد غلاب، الفلسفة الاغريقية، جـ١،ط٢ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٠) ص: ٢٨٧. وكذلك سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٦٥-٦٦.

(٢٣) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، صفحات ٣٢-٣٣.

(٢٤) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والانظمة السياسية، مرجع سابق، ص:٤٦.

(٢٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق،ص: ١١٥.

(٢٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٥٨.

(٢٧) باركز، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات: ١٣٩-١٤٠.

(٢٨) أحمد فؤاد الأهوانى، أفلاطون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠) ص: ١٣٦.

(٢٩) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، ص: ١٥٥.

(٣٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صفحات: ٣٥٨-٣٥٩.

(٣١) الأهوانى: أفلاطون، مرجع سابق، ص:١٣٦.

(٣٢) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٣٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:٦٩.

(٣٤) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٣٥) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر السياسى، الفلسفة اليونانية، جـ ١ (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) هامش صفحات: ٢٦٥-٢٦٦.

(٣٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٥٣.

(٣٧) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص:٢٣٢.

(٣٨) اسماعيل سعد، المجتمع والسياسية، مرجع سابق، ص:٥٢.

(٣٩) أى أن العدالة على مستوى الميكرو Micro – أى على مستوى الجزء – تصير لطيقة بالفرد، أما على مستوى المكروMacro – أى على مستوى الكل – فأنها ترتفع من حيث مدلولها لترتبط بالوحدة السياسية الكيلة.

غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:٦٩.

(٤٠) برتداند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، صفحات: ١٩٠-١٩١.

(٤١) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٣٣.

(٤٢) باركر، النظرية السياسية عند اليونان، مرجع سابق، صفحات: ٣٠٩-٣١٠.

(٤٣) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٢٨.

(٤٤) ابراهيم أحمد شلبى، تطور الفكر السياسى، دراسات تأصيلية لفكرة الديمقراطية فى الحضارات القديمة(بيروت: الدار الجامعية للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، صفحات: ١١٠-١١١.

(٤٥) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، فقرة ٤١٦.

(٤٦) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص:٥٠.

(٤٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٦٠-٦١.

(٤٨) ابراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١١٢.

(٤٩) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٩١.

(٥٠) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق،ص:٩٣.

ويلاحظ أن هذه الترجمة العربية ليست دقيقة إلى حد ما فى استخدام لفظ زوجيه، حيث المراد هنا المزاوجة والجماع فى جانبه الوظيفى دون العاطفى، وفى هذا قصور عن المعنى الكامل للزوجية وروابطها.

على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٩١.

(٥١) أفلاطون ، الجمهورية، مرجع سابق، ص: ٨٥ وكذلك: سباين، تطور الفكر السياسي مرجع سابق، ص:٧٢، وكذلك يوسف كريم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص:١٠٤.

(٥٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، ص:٨٥.

(٥٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٩٣.

(٥٤) لذلك كان أفلاطون لا يرى أن هناك سببا يحول دون اختيار المرأة للجندية إذا توفرت فيها الصفات اللازمة للجندية.

أفلاطون "الجمهورية" مرجع سابق، ص:٨٥ وكذلك: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، صفحات: ١٠٣-١٠٤.

(55) M. prelot, Coure de Droit Constitutionel Compar, 1949-1950, p. 114.

نقلا عن: ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٦٧.

(٥٦) على أن هذا النقد الذى يوجهه أرسطو يمكن الرد عليه بأن الدولة هى التى تعنى بتربية أولئك الأطفال مع ذلك قد أغفل أن فى الانسان باعثان كبيران للرحمة والمحبة وهما التملك والعواطف.

(٥٧) أرسطو، السياسة، الكتاب الأول، البابين الأول والثانى، صفحات: ١٢٦-١٣٤ نقلا عن عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات ٥٨-٥٩.

(٥٨) فقد ذهب روسو إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلفا سياسيا، بل كان أعظم ماكتبه أفلاطون على الاطلاق ووجهة النظر هذه لاشك أنها تتبع انطلاقا من وجهة النظر التى ألف الكتاب تأييدا لها.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات، ٧٣،٧٤.

(٥٩) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص : ٥٨.

(60) Ebenstein, W. Great political Thinkers From Ploto to The present, (New York : Holt, Rinehart an winos, 1912), pp. 4-5.

(٦١) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٧٤-٧٥.

(٦٢) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٣٥-٣٦.

(٦٣) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:٧٤.

(٦٤) وهى حتى سن العشرين. وتنقسم داخليا إلى مرحلتين: من سن العاشرة إلى الثامنة عشرة حيث الدراسة المنظمة ثم يتبعها تدريب عسكرى حتى سن العشرين، حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٥٩.

(٦٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:٧٦.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص: ٣٢٤.

(٦٧) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٧٨-٨٢.

(٦٨) مارسيل بريلو، جورج ليسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص: ٤٧، وكذلك: حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده مرجع سابق، ص:٦١.

(٦٩) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(٧٠) فى حالات نادرة أجاز أفلاطون اصطفاء مثل هؤلاء الحكام من بين النابغين من أبناء الطبقة الدنيا – الزراع والصناع والتجار- وكانت لهم حرية التعليم الخاص – وليس على نفقة الدولة كما كان عليه الرحال فى مدينة أثينا وكانت موضع انتقاده.

(٧١) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٨٤.

(٧٢) أفلاطون، الجمهورية، مرجع سابق، صك ١٢١.

(٧٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(٧٤) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٩٤.

(٧٥) حامد ربيع، نظرية التحليل السياسى، المحاضرات التى القيت على طلبة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة(القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠-١٩٧١) صفحات: ١٣٥-١٣٦.

(٧٦) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص:٢٧١.

(٧٧) بطرس غالى، ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٣٦.

(٧٨) جان توشار، مع أخرين، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة الدكتور على مقلد،(بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١) ص: ٣١.

(٧٩) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص: ٢٧٦.

(٨٠) جان توشار، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣١.

(٨١) غير أن الدكتور عبد الحميد متولى، فى كتابه الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٤ لم يسلم بهذا النقد، ورأى أنه لا صحة لما ينسب إلى أفلاطون من أنه حاول أن يقيم دولة مثالية غير مقيدة بالقانون، بل العكس هو الصحيح تماما لأنه استهدف فعلاً أقامة دولة تخضع لمبدأ سيطرة أحكام القانون. كما أن أفلاطون من جهة أخرى، لم يكن شخصاً مثالياً أو خياليا بل هو مصلح أخلاقى ملتزم بالمثاليات، لأنه ينادى بالمبادئ الخلقية السليمة التى يجب أن تقوم عليه الدولة. وهى – بوجه خاص – العدالة والمساواة والولاء الصادق الكامل نحو الوطن ومراعاة الوحدة بين أبنائه – وأن يتولى الحكم بين الناس أكثرهم علما وأحسنهم خصالاً ولايصح أن يعد خياليا من يطالب بمراعاة هذه المبادئ فى نظام الدولة الا إذا كان يعتبر اقامة مثل هذه الدولة أمراً هيناً.

(٨٢) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٦.

(٨٣) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص:٥١.

(٨٤) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٣٣-٣٤.

(٨٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٨٦.

(٨٦) أفلاطون، رجل الدولة، تعريب أديب تصور(بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، دار صادر للطباعة والنشر ١٩٥٩) ص:١٥ وكذلك سباين، مرجع سابق، ص:٨٩.

(٨٧) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٨٧.

وقد شبه أفلاطون السياسي أيضا بالطبيب الذى يطلب منه أن يتقيد بكتب الطب، ولو كان على درجة من المعرفة تمكنه من كتابة مثل هذه الكتب أو كان هو الذى يضع هذه الكتب، فكيف يطلب من هذا الطبيب أن يتقيد بقواعد هو الذى وضعها وما زال أنصار الديكتاتورية يستخدمون هذه الحجة حتى اليوم.

بطرس غالى، ومحمود خيرى، المدخل، مرجع سابق، هامش ص: ٣٦.

(٨٨) أفلاطون، رجل الدولة، مرجع سابق، ص:١٩.

(٨٩) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٣.

(٩٠) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، صك٣٦.

(٩١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٩.

(٩٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٦) ص: ٢٦

(٩٣) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص:٣٧.

(٩٤) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٨٩.

(٩٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ٩٢.

(٩٦) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١١٣.

(٩٧) إذا كان كتاب القوانين قد واجه نقدا حادا بسبب التفاوت الواضح، سواء من حيث الأسلوب أو من حيث التسلسل المنطقى، للمواضع ومستوى الأفكار المعروضة، بالمقارنة بكتاب الجمهورية. الا أن هذا النقد لا يعفينا من القول أن القوانين يضم فى أكثر من موضع اشعاعات ذهنية قوية، كالتى احتوتها كتابات أفلاطون المبكرة، فضلا عن أن أفلاطون قد حاول أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، لذلك كان لهذا الكتاب أثره الواضح فى الفكر السياسى اللاحق وليس أدل على ذلك من أن أرسطو عندما كتب مؤلفه السياسة اعتمد كثيرا على كتابى استاذه السياسى والقوانين أكثر من اعتماده على كتابه الأول الجمهورية.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٨٣ وكذلك حسن الظاهر دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣٤.

(٩٨) إبراهيم دسوقى أباظة، عبد العزيز الغنام، تاريخ الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٤٠.

(99) Sabine, A History of political Theory, Op. Cit, p. 65.

(٩٩) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٣ نقلا عن:

T. A. Sinclair,Histoire de La Pensee' Politque Greceque. P.110.

(١٠٠) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٤.

(101) Sabine, A History of Political Theory, Op. Cit. p.81.

(١٠٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٥.

(١٠٣) عبد الرحمن بدوى، أفلاطون، مرجع سابق، صفحات: ٢٢٨-٢٢٩.

(١٠٤) لمزيد من التفصيل حول تقسيمات أفلاطون لنظم الحكم، انظر ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٧٠-٧٢ وكذلك إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١١٨-١٢٠.

(١٠٥) تعد هذه الفكرة الأساس الذى أقام عليه لوك ومونتسكيه مبدأ الفصل بين السلطات بعد عدة قرون فيما بعد. ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٦، وكذلك بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسية، مرجع سابق، ص: ٣٧.

(١٠٦) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٦٧.

(١٠٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٦٧-٦٨.

(١٠٩) ثروت بدوى، المرجع السابق، ص: ٦٩.

(١١٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد بعده، مرجع سابق، ص: ٧٢.

(١١١) المقدمة التى كتبها بارتلمى سانتهلير لكتاب السياسة لأرسطو طاليس، ترجمة أحمد لطفى السيد، ص: ٢٧ نقلا عن:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص: ٥٩.

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند أرسطو

الفصل الخامس

الفكر السياسى عند أرسطو

تمهيد:

تقاس عظمة المفكر عادة بمدى أصالته من جهة وبسيادة فكرة على اللاحقين عليه من جهة أخرى، وقد جاء أرسطو Aristotle[(١)] بهذا المقياس ليمثل ذروة الفكر الاغريقى من جهة ولتنقضى ألفا سنة حتى يستطيع الفكر الغربى أن يتخلى عن نفوذه ويتحرر من آرائه، بل لازالت كثير من نظرياته موضع اعتبار، وخاصة تلك العلوم التى لا يلغى الجديد قد تجاوزها فلم يعد لها إلا قيمة تاريخية وإن كان ذلك لا يلغيها فى نطاق الدراسات الفلسفية .

فكما كان أفلاطون أعظم تلامذه سقراط، فقد كان أرسطو أعظم تلامذه أفلاطون بل ربما كان أعظم الفلاسفة والمفكرين الذين عرفتهم البشرية منذ أقدم عصورها التاريخية. جذبته أثينا بأضوائها فكان أن رحل إليها وهو لم يبلغ الثامنة عشرة من عمره، حيث التحق بأكاديمية أفلاطون واستمر بها عشرين عاما حتى وفاة أستاذه سنة ٣٤٧ ق.م. وبعد ذلك ترك أرسطو أثينا وظل بعيدا عنها اثنى عشر عاما قضاها فى أعمال مختلفة كان أهمها اختياره معلما للأمير اسكندر المقدونى – الذى أصبح الاسكندر الأكبر فيما بعد – وفى سنة ٣٣٥ ق.م عاد أرسطو إلى أثينا وأنشأ بها مدرسة لتعليم الفلسفة والأحياء، وظل بها يدرس ويؤلف ما يقارب الاثنى عشر عاما، ولكنه اضطرب إلى الهروب من اثينا خوفا من اتهام بالزندقة كان سيوجه إليه [(٢)].

ويبدو أن الفترة التى قضاها أرسطو طالبا فى أكاديمية أفلاطون كانت ذات أثر فعال فى صياغة وتشكيل فكره إلى حد بعيد، إذ على الرغم من بداية

أقوال نظام الدولة المدينة – حيث استطاع فيليب ملك مقدونيا توحيد بلاد اليونان كلها تحت سيطرته – فقد جعل – أرسطو – دولة المدينة هى الوحدة السياسية الصالحة لكل زمان ومكان، ولعله فى ذلك انما كان يعكس ما يسود أثينا من سمو الفكر الاغريقى على ماعداه ؟؟؟؟؟؟ الأخرى[٣].

ولكن على الرغم من هذا الرباط الوثيق الذى ربط بين ارسطو وأفلاطون، فقد كان التناقض واضحا بين الشخصيتين : فبينما كان أفلاطون مثاليا يغرق فى الخيال ويغالى فى التصور الفلسفى، كان أرسطو على العكس واقعيا يؤمن بالمشاهدة والتحليل.

فارسطو لم يبدأ – كما بدأ أفلاطون – بالتفكير فى الدولة المثالية – أى بالدولة كما يجب أن تكون عليه، بدأ يدرس الدولة كما هى عليه فعلا، فقام بدراسة كاملة دقيقة لدساتير الدويلات اليونانية[٤]، ومن دراسة تاريخ الأنظمة السياسية ومشاهدة الواقع من أمرها فى حاضرها استمد آراءه ونظرياته فى الميدان السياسى.

غير أن ذلك لا يعنى أن ارسطو لا يعترف بالمثالية، فقد كان يؤمن بالمثالية النسبية – لا المثالية الكاملة المطلقة – أى بتلك المثالية التى تستند إلى الواقع بحيث يغدو من المستطاع تحقيقها من الناحية العملية.

وقد كان من نتائج تلك النزعة الواقعية التاريخية، وتلك المثالية النسبية التى اعتنقها أرسطو أن جاء لنا بمبدأ هام من مبادئ علم السياسة يتخلص فى أن صلاحية الأنظمة السياسية هى مسألة نسبية، أى أنه لا يصح أن يوصف نظام من الأنظمة السياسية بأنه أصلح الأنظمة لكل زمان ومكان، فالأمر فى ذلك يختلف باختلاف ظروف البيئة الاجتماعية والسياسية، فما كان صالحا من تلك الأنظمة لبلد أو لزمان قد لا يصلح لغير هذا أو ذلك من البلدان أو الأزمان[٥].

ولذلك فقد أخذ على أفلاطون أنه توهم شكلا واحد ثابتا لكل المجتمعات وفى كل الظروف[٦]. ويمكن ارجاع هذا الاتجاه الواقعى، فى عقلية ارسطو إلى العوامل الآتية :-

١- كان والده طبيبا خاصا للمكل المقدونى. ولما كان الطب يتوارث فى الماضى، فقد تعلم ارسطو الطب مما كان لـه أكبر الأثر فى اتباعه طريق التحليل والتمحيص قبل أن يصل إلى نتائجه، دون اللجوء إلى طريق الفلاسفة فى الاستنتاج والافتراض[٧].

٢- لم يكن ارسطو مواطنا اثينيا، ومن ثم فلم يكن لـه حق المساهمة فى شئون اثينا السياسة[٨]. واهمية هذا أنه إلى حد بعيد لم يكن يرتبط عاطفيا باثينا، وبالتالى فقد كان أكثر قدرة على التحليل المستقل، فعدم انتماء ارسطو الأصلى لاثينا جعلـه أكثر موضوعية ومحايدة بالنسبة لمشاكل التدهور السياسى لاثينا.

٣- لقد قضى ارسطو شطرا كبيرا من حياته فى صحبة الملوك، إذ نشأ فى معية الملك المقدونى الذى كان والده طبيبا لـه، ثم أصبح مربيا لابنه الاسكندر، ثم بعد ذلك عاش – ارسطو – ملازما لأحد الملوك الطغاة فى آسيا الصغرة، وبذلك استطاع أن يطلع على الكثير من اسرار العالم السياسى[٩].

٤- ان تلمذه ارسطو على يد أفلاطون فى شيخوخته، أى على افلاطون الواقعى لا على يد افلاطون المثالى، أى تلمذته على يد افلاطون القوانين لا افلاطون الجمهورية كان لـه أكبر الأثر فى أن أفكاره السياسية قامت على ما جاء به افلاطون فى القوانين وفى السياسى.

٥- ان ارسطو قد عاش فى فترة بداية أزدهار اثينا من جديد مع بداية تدهور اسبرطة ونظامها الارستقراطى العسكرى القائم على الشيوعية، كما أن ذكريات حرب البيلويونيز كانت قد خمدت إلى حد كبير [١٠].

وقد ترك ارسطو مؤلفات عديدة فى معظم المعارف الإنسانية – تصل إلى ٤٠٠ مؤلفا – فى السياسة والمنطق والتاريخ الطبيعى والطبيعة، إلا أن أهم ما يعنينا من مؤلفاته كتابان هما الدساتير والسياسة.

وقد جمع ارسطو فى كتاب الدساتير ١٥٨ دستورا لبلاد المختلفة مرتبة ترتيبا ابجديا، وقام بتحليلها دقيقا. وفى نهاية المؤلف، عالج ارسطو حكومة الطغاة والمستبدين ودساتير البرير ثم درس المطامع الاقليمية للدول. ولكن هذا المؤلف العظيم قد فقد ولم يصلنا منه إلا أجزاء قليلة أهمها تلك التى تتعلق بدستور اثينا. وهو يقسم دراسته نفس التقسيم المنطقى الذى يتبع اليوم: فيبدأ بدراسة تاريخية لأصل النظم الاثينية وفى الجزء الثانى يحلل النظم الوضعية القائمة ويقسم الأجهزة الحكومية إلى ثلاث كما هو الشأن عندنا الآن[١١].

أما كتاب السياسة فيضم تحليلا فى غاية الدقة والاحكام للواقع الذى كان يعيشه ارسطو، والذى تكلم فيه عن نشأة الدولة والسلطة السياسية من حيث أهدافها وأشكال الحكومات. كما بحث فى النظم السياسية وأسباب زوالها. وقد كانت آراء أرسطو ونظرياته فى هذه المجالات على درجة من العمق والدقة بحيث يعد ارسطو المؤسس الحقيقى لعلم السياسة، ولا زال الكثير من آرائه مأخوذا به حتى اليوم[١٢].

نشأة الدولة عند ارسطو:

يظهر التناقض واضحا بين أرسطو وأفلاطون فى تحليلهما للدولة فقد اتضح – فيما سبق – أن أفلاطون قد أرجع نشأة الدولة إلى الحاجة، أى إلى

رغبة الفرد فى اشباع حاجاته المادية الى تدفعه إلى أن يجتمع مع عدد من الأفراد كاف لأن يشبعوا حاجات بعضهم، ومن مجموع هؤلاء الأفراد تتكون الدولة التى يعدها أفلاطون بمثابة وحدة مثالية مجردة ليس للأفراد وجود مستقل.

أما أرسطو فيرجع أصل الدولة إلى الأسرة التى يعتبرها الوحدة الإجتماعية الأولى من حيث التطور التاريخى[١٣] فالطبيعة خلقت فى الرجل ميلا غريزيا للاجتماع بالمرأة من أجل انتاج النسل وتكوين الأسرة ثم تجمعت أسر مختلفة وكونت القرية، ومن اجتماع عدة قرى تكونت الدولة[١٤].

فالدولة تجمع تلقائى طبيعى من حيث أن الإنسان كان اجتماعى بالطبع. وأن هذا الذى يبقى منفردا هو اما بهيمة أو اله[١٥]. والإنسان فى هذا لاتقل قابليته للاجتماع عن قابلية النحل وسائر الحيوانات التى تعيش اجتماعاتها بالطبع والبديهة[١٦].

ولكن الإنسان يتميز عن غيره من الكائنات الأخرى. بأنه كائن سياسى، فهو لا يتميز عن غيره من الكائنات بالغريزة والتكاثر، لأن هذا من خصائص كل الكائنات، ولا يتميز بالقوة العضلية، لأن هذا من خصائص بعض الكائنات، بل ما يميز الإنسان حقا عن غيره من الكائنات هو وجود العقل وما يترتب على هذا الوجود من امكان وجود نشاط عقلى لدى الإنسان، ومن هنا كان الإنسان كائنا سياسيا. وفى هذا يقول أرسطو الإنسان كائن سياسى، خلق طبيعيا للعيش فى مجتمع[١٧].

هذا التأصيل التاريخى لنشأة الدولة يناقض تماما نظرية العقد الاجتماعى الى أوردها بعد ذلك، هوبز ولوك وروسو، والتى ترى أن الدولة تنشأ نتيجة عقد Contract أو اتفاق، ذلك لأنه ما دامت الأسرة، وهى ظاهرة

طبيعية، هى الخلية الاجتماعية الأولى التى بنيت عليها كل التنظيمات اللاحقة والتى انتهت بظهور الدولة، فلا يمكن اعتبار الدولة تبعا لذلك، نتيجة لعقد أو اتفاق، إذ هى نظام طبيعى ظهر وفقا لسنة التطور والارتقاء.

وهنا يبدو أن الخلاف بين أرسطو وأستاذه أفلاطون قد تعدى ناحية أصل نشأة الدولة إلى مسألة تكييف الدولة ذاتها. فبنما كان أفلاطون يرى أن الدولة هى وحدة مجردة ليس للأفراد فيها وجود مستقل، اعتقد أرسطو أن الدولة تتكون من مجموعة من الأفراد يختلفون عن بعضهم وأن الاتحاد المطلق معناه القضاء على الدولة[١٨].

والدولة أسمى من الفرد والعائلة والقرية، لأن الكل أسمى من الجزء بالضرورة ولا وجود للجزء إذا فسد الكل، يقول أرسطو لا يمكن الشك فى أن الدولة هى بالطبع فوق العائلة، وفوق كل فرد، لأن الكل هو بالضرورة فوق الجزء مادام أنه متى فسد الكل فليس بعد من جزء .... فاليد متى فصلت عن الجسم لا تبقى يدا على الحقيقة[١٩].

وإذا كان الإنسان هو أول الحيوانات وسيدها، فإنه يصبح آخرها إذا عاش بلا قوانين، وبلا عدل، وبلا فضيلة، فيدون هذه يكون أكثر افتراسا، ومما يحقق عدل الإنسان وفضيلته وحياته وفقا للقانون هى الدولة[٢٠].

ويتفق كل من أفلاطون وأرسطو على أن وظيفة الدولة الرئيسية هى تعليم الفضيلة للصغار ولن يتيسر لها ذلك إلا فى حالة السلم إذا انها أنسب الحالات التى تتيح للدولة القيام بواجبها نحو اساءة العلم والتربية الأخلاقية بين الأفراد، ولهذا فان أرسطو يستهجن قيام الدولة على الحرب والغزو واستعباد الآخرين[٢١].

فإذا كان أساس الدولة هو ضرورة العيش المشترك، فإن للدولة غاية أسمى من تأمين العيش، ان غايتها هى العيش الجيد، والحياة الرفيعة والسهر على تحلى المواطنين بالفضيلة والعدل، والعدل ضرورة اجتماعية لأن الحق هو قاعدة الإجتماع السياسى، وتقرير العادل هو ذاك الذى يرتب العدل(٢٢).

وينظر ارسطو إلى رب الأسرة باعتباره زوجا أو أبا أو سيد عبيد أو مالكا. والرجل عند ارسطو ما عدا استثناءات مضادة للطبع، هو الذى يأمر دون المرأة كما أن الكائن الأكبر والأكمل هو الذى يأمر الأصغر والأنقص(٢٣).

وإذا كان أفلاطون قد نادى بمساواة المرأة بالرجل حتى فى الأمور السياسية والعسكرية فان أرسطو يعتبر الرجال قوامين على النساء، ويرى أن الرجل هو الحاكم الذى يعامل زوجته معاملة القاضى للمواطنين فى حكومة جمهورية، وتكون معاملته لأولاده معاملة القاضى، للمواطنين فى حكومة ملكية، يطلب اليهم أن يؤدوا واجبات الاحترام والمحبة معاً.

أما السبب ف تفاوت الرجل والمرأة والسيد والعبد والوالد والأولاد فيرجع إلى أن بعض الكائنات منذ الولادة مخصص بعضها للطاعة والآخر للامرة، ولو على درجات وفروق شديدة التحالف بالنسبة إلى هؤلاء وهؤلاء(٢٤).

وإذا كان أرسطو قد استهجن قيام الدولة على الحرب والغزو والاحتلال، فانه قد رأى أن هذه وسائل مشروعة للتملك ولكنها ليست مشروعة إلا لطائفة من البشر، هم الاغريق، فالبشرية فى نظر أرسطو تنقسم إلى سادة وعبيد، اليونانيون وحدهم هم السادة الذين يتمتعون بحق السيطرة والتوجيه أما ما عداهم فهم برابرة أو عبيد لاعقل لهم، ولا يتمتعون إلا بحق واحد هو حق

الطاعة والخضوع، وهنا يورد أرسطو قول أحد الشعراء : أجل للاغريقى على المتوحش حق الامرة[٢٥].

فالعبيد عند أرسطو آلة حية، والعبد لا فضيلة له فى حياته، وإذا اتفق أن اتصف أحد العبيد بفضيلة من الفضائل كالشجاعة أو العفة أو الاخلاص لكان مصدر ذلك أنسياب شئ من روح سيده إليه.

نظام الدولة :

على الرغم من سعة إدراك أرسطو إلا أنه – مثله فى ذلك مثل كل فلاسفة الاغريق- كان يتصور المجتمع الإنسانى الراقى فى صورة المجتمعات الاغريقي أى دولة المدنية وانطلاقا من هذا فقد حاول أن يرسم صورة تحقق التوازن والاستقرار لدولته المثالية – دولة المدينة – من حيث العناصر الضرورية لوجود هذه الدولة وموقعها ومساحتها وعدد سكانها.

فيرى أرسطو أن العناصر الضرورية لوجود الدولة تنحصر فى توفير المواد الغذائية على تفاوتها واختلافها، كما يجب أن يتوفرها سائر الفنون بسائر متطلباتها من الالات والأدوات، كما لابد من توفير السلاح والعتاد الحربى المتجدد والمتفوق باستمرار كما وكيفا وذلك لامكانية صد ودفع هجمات العدو الخارجية، كما لابد وان توجد وفرات فى الثروات والمواد والعناصر تكون بمثابة احتياطى عام للدولة تستخدمه فى الطوارئ وفى وقت الحرب، كما لابد من توفير عنصر دينى، وفى الدولة بمثله الكهنوت بالاضافة إلى وجود المرافق العامة ورجال القضاء.

ويؤكد أرسطو أن الدولة تقتضى كل هذه الوظائف المختلفة، ولذلك يلزم لها زراع ليقوموا بغذاء المواطنين ويلزم لها صناع وجنود وأناس أغنياء وكهنة وقضاة ليقوموا بحاجاتها وبمصالحها[٢٦].

أما من ناحية موقع المدينة فيجب أن يختار بحيث يكون ملائما للصحة، فيستقبل أشعة الشمس من المشرق، كما يكون متصلا بالجنوب لأن برد الجنوب أيسر فى الشتاء من أى برد آخر. كما يجب أن يكون ملائما للتصرف فى المشاغل الداخلية للسكان، وملائما لصد الغارات الخارجية – ولكى يتحقق هذا يجب أن يكون هذا الموقع بحيث يسمح لأهل المدينة أن يخرجوا منها بسهولة فى حالة الحرب، وأن يكون شاقا على الأعداء فى الدخول إليها أو حصارها.

ويجب أن تحاط المدينة بالمعاقل والاسوار العالية، كما يقول أرسطو فإذا صحت تقديراتنا وجبت احاطة المدينة بالمعاقل حتى تكون جديرة بصد كل وسائل الهجوم وعلى الخصوص وسائل الفن الحربى الحديث. ان الهجوم لا يغفل أية وسيلة للنجاح فيجب على الدفاع، من جانبه، أن يبحث ويدير ويخترع وسائل جديدة ... وهذه الأسوار يجب من مسافة إلى أخرى، وفى المواضع المناسبة أن يكون لها أبراج وحراس[٢٧].

ويرى أرسطو ألا تكون مساحة المدينة متسعة اتساعا كبيرا، لأن الأحداث تثبت أن من العسير بل ربما من المحال أن يحسن تنظيم مدينة سكانها أكبر عددا مما ينبغى[٢٨]. كما أنه لا يجب أن تكون المدينة أصغر مما ينبغى، وإلا لما استطاعت المدينة أن تقوم بحاجتها، فالمدينة إذن يجب أن تكون مساحتها متفقة ومتناسبة مع عدد سكانها وهؤلاء السكان لا يجب أن يتجاوزا مائة ألف نسمة حتى لا يختل نظامها وتعذر تعرف بعضهم على بعض وإقامة علاقات الصداقة والأخوة بينهم. وللحد من تزايد الأفراد يوصى أرسطو على عادة الاغريق فى ذلك الوقت بتحديد النسل عن طريق الاجهاض المبكرواعدام المشوهين والضعفاء من الأطفال.

ويبدو أن أرسطو يلتزم بهذه الحدود مع ما فيها من تعسف ظاهر لأنه كان يرى أن نظام المدينة هو أرقى صورة للحياة السياسية، أما نظام

الامبراطوريات فهو فى نظره نظام فاسد، لأنه وحدات وعناصر متجانسة لا يجمعها مبدأ واحد أو غاية واحدة، فيتعذر حينئذ على الدولة أن تحقق غايتها، وهى تحقيق السعادة للمواطنين حيث أنها خيرهم المشترك الذى يتفق مع مطالبهم وآمالهم(٢٩).

ويؤيد أرسطو التمييز القانونى والاجتماعى للسكان بالصورة التى كانت سائدة فى المجتمع الاغريقى ومن ثم فهناك العبيد والأجانب والأجانب المقيمين وهم جميعا لا يملكون حق المواطنة بالمعنى السياسى، فالمواطن بالمعنى السياسى ينحصر فقط، كما تصور أرسطو فى كل من يشارك فى العمل السياسى بصور مباشرة(٣٠). وتأسيساً على ذلك يكون عدد المواطنين محدودا جدا حيث يتعين أن يتوافر فى المواطن الشروط التالية(٣١):-

١- الجنس والسن : يشترط أرسطو فى المواطن لتولى السلطة أن يكون من الذكور الذين بلغوا سنا معينة. فهو على خلاف أستاذه أفلاطون، يحرم النساء من ممارسة السلطة. كما أنه يجعل الحكم امتيازاً للسن فيقصر تولى الحكم على كبار السن بينما يلزم الشباب بالطاعة حتى ينضجوا.

٢- الجنسية : يشترط فى المواطن أن يكون من أبوين وجدين أثينيين.

٣- الحرية : يشترط فى المواطن أن يكون حرا، ومن ثم يستبعد أرسطو من إدارة شئون المدينة فئة العبيد، وهذه ظاهرة مميزة للمدينة فى العصور القديمة، حيث كان الرق سائدا، وكان الاعتماد على العبيد كليا فى فلاحة الأرض.

ولذلك لا يمكن القول بوجود ديمقراطية حقيقية فى المدن القديمة مهما كان النظام المطبق، لأن جميع المدن القديمة، عرفت الرق، وحرمت الرقيق من صفة المواطن ومن الحرية معاً.

٤- الملكية : يستبعد أرسطو الصناع والتجار- فضلا عن العبيد – عن إدارة شئون المدينة، لأنهم يقومون بخدمات لا تفترق عن اشغال العبيد من حيث طبيعتها، ومن حيث أنها تشغلهم عن اكتساب العلم والفضيلة، فى حين أن المواطن، فى نظر أرسطو يجب أن يكون فى سعة من العيش تغنيه عن الأعمال اليدوية وتهيئ له فرصة التفكير والتأمل فى أمور المدينة. ومن ذلك يظهر أن أرسطو يشترط فيمن يشارك فى إدارة شئون المدينة أن يكون على قدر كبير من الثراء يسمح له بألا يهتم إلا بشئون المدينة واكتساب الفضيلة، دون أن تكون أمواله من الكثرة بحيث تلهيه عن هذا الواجب.

نظم الحكم عند أرسطو:

لقد كان للاتجاه التحليلى فى عقلية أرسطو أعظم الأثر فى تقسيمه لنظم الحكم، كما أن كتاب الدساتير الذى جمع فيه ١٥٨ دستورا للبلاد المختلفة قد ساعده على الالمام بالتقسيمات الممكنة لأشكال الحكومات[٣٢]، فقدم تصنيفا بثمانية عشر نظاماً سياسيا مختلفا قام بتحليلها وتنسيقها منطقياً.

وقد اعتمد أرسطو فى تقسيماته لأشكال الحكومات على معيارين : أحدهما معيار عددى أو كمى، وثانيهما معيار كيفى أو موضوعى[٣٣].

فمن حيث المعيار العددى يقول أرسطو أن السلطة قد تكون فى يد فرد واحد أو فى يد عدد محدود أو فى يد الأغلبية. ومن حيث المعيار الكيفى يميز أرسطو بين الحكومات من حيث صلاحيتها أو فسادها : فإذا كانت الحكومة تستهدف الصالح العام وتحكم وفقا للقانون وبرضاء المحكومين كانت حكومة صالحة طبقته دون مصلحة الجماعة، أو إذا كان يحكم بغير قانون وقواعد

تنظيمية عامة. أو إذا اعتلى الحكم رغما عن المحكومين ومستندا إلى القوة كانت الحكومة فاسدة.

ويمزج أرسطو بين المعيارين الكمى والكيفى معا، ليقدم تقسيما سداسيا- كالذى قدمه لنا افلاطون فى كتاب السياسى – للحكومات، ثلاثة منها صالحة وثلاثة أخرى فاسدة.

أولاً : الصور الصالحة:

١- النظام الملكى، حيث يكون الحكم فرديا، ووفقا للقانون. ويستهدف الصالح العام.

٢- النظام الارستقراطى، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من جميع الوجوه، والتى تحكم طبقا للقانون ومن أجل الصالح العام.

٣- النظام الدستورى أو المختلط، وفيه تكون السلطة للأغلبية – وهو النظام المثالى فى نظر أرسطو.

ثانياً : الصور الفاسدة :

١- النظام الاستبدادى، حيث يكون الحاكم فردا يستغل السلطة لمصلحته الشخصية دون أن يتقيد بقانون ورغم ارادة المحوميين.

٢- النظام الأوليجاركى، حيث تكون السلطة فى يد الأقلية المتميزة من حيث الثراء، أى حكم الأغنياء الذين يستهدفون مصالحهم الخاصة.

٣- النظام الديمقراطى، وفيه تكون السلطة للأغلبية من الفقراء تستغلها ضد الطبقات الأخرى(٣٤).

وبين هذه الأنواع الستة – الصالحة والفاسدة – للحكم توجد صور عديدة هى مزيج من أكثر من نوع واحد، أو هى خليط متفاعل من كل هذه العناصر: فمثلا بين النظام الملكى الصالح وبين النظام الاستبدادى، الفاسد يوجد مجال لأكثر من شكل يختلف فى درجة صلاحيته أو فساده بحسب مدى قربة من النظام الملكى أو من النظام الاستبدادى، فكلما قرب النظام السياسى، إلى النظام الملكى أصبح اكثر صلاحاً أو أقل فسادا، وعلى العكس كلما كان الحكم قريب الشبه بالنظام قد يكون صالحا فى جميع عناصره، وقد يكون فاسدا مطلقا، وقد يكون وهذا هو الغالب، صالحا فى بعض عناصره وفاسدا فى بعضها الآخر[٣٥].

ويبدو أن أرسطو قد جعل الصفات الأخلاقية – وليس نوع الدستور – هى الأساس فى التفرقة بين نظم الحكم الصالحة ونظم الحكم الفاسدة، فالاستقراطية هى حكم أولئك المتحلين بالفضيلة، والأوليجاركية هى حكم المتمكنين من الثروة وأرسطو لا يعتبر الفضيلة والغنى، صفتين مترادفتين ترادفاً دقيقاً لأنه يعتقد أن الرجل الكفء المعتدل يرجع جدا أن يكون متصفا بالفضيلة، وعلى هذا فهناك فرق بين حكم الأخيار - الأرستقراطى – وحكم الأغنياء - الاوليجاركى – لأن الأخيار يرجع أن يكون لهم من الثروة إلا مقداراً معتدلاً، أن هذه التفرقة ذات البعد الأخلاقى تمتد لتشمل، أيضاً، النظامين الملكى والاستبدادى[٣٦].

ولقد بحث أرسطو بحثا طويلا فى أنواع الحكومات الصالحة والفاسدة وبحث فى تفاعلاتها وتطوره. وقد رأى أرسطو أن الحكومة الملكية المطلقة ليست حكومة طيبة، إذ ليس ثمة ما يضمن أن يعمل الملك دائما بعقل وحكمة، ويبتعد عن الطيش والهوى، ولذلك فقد رأى أن أعظم الأمور خطرا أن توضع مصالح الأفراد كلهم بين يدى فرد واحد يصبح هو الأمر الوحيد فى الدولة.

بالاضافة إلى هذا فان الملكية تستلزم مبدأ الإرث، ومن السخف بل ومن الجنون المطبق أن يقبل الشعب ارادة كائن لا يعرفون عنه شيئا بعد، ويعتبرون هذه الارادة قانونا، وهم يجهلون فيما إذا كان هذا الوريث للعرش حكيما أم مجنونا[٣٧].

أما الحكومة الارستقراطية، والتى تكون السلطة فيها فى يد الأقلية الفاضلة العادلة فليس ثمة ما يضمن أيضا أن تعمل – هذه القلة – دائما على تحقيق المصالح العامة دون أن تنحرف فتهتم بمصالحها الخاصة[٣٨].

لذلك فقد رأى أرسطو أن افضل الحكومات هى الحكومة الدستورية[٣٩]، ذلك لأن الطابع المميز لـهذه الحكومة هو أن دستورها – المثالى – يقوم على فكرة النظام المختلط الذى أساسه الجمع بين العناصر الصالحة فى النظامين الديمقراطى والأوليجاركى ليتكون – من هذا الجمع – نظام جديد يسميه النظام المختلط[٤٠].

ولتحقيق هذا النظام يقترح أرسطو ادماج تلك العناصر المستقاة من النظامين الديمقراطى والأوليجاركى طبقاً للوسائل الآتية[٤١].

١- الأخذ بحل وسط بين المبادئ المتعارضة فى النظامين : فالنظام الديمقراطى يوم على مبدأ المساواة السياسية ويجعل للمواطنين جميعا حق المساهمة فى الأمور العامة دون اشتراط أى نصاب مالى، بينما يميز النظام الأوليجاركى طبقة الأغنياء ويقصر الاشتراك فى الحياة السياسية على من يملكون نصابا ماليا عاليا. ولذلك فالحل الذى يحقق التوازن بين المبدأين والذى لجأ إليه أرسطو هو الحل الوسط، أى اشتراط نصاب مالى بسيط.

٢- الجمع بين وسائل النظامين فى اختيار الحكام : فالنظام الديمقراطى يجعل الاختيار بالقرعة لأنها وحدها هى التى تحقق المساواة، بينما يأخذ النظام الأوليجاركى بوسيلة الانتخاب. والجمع بين الوسيلتين يكون بجعل بعض الوظائف بالانتخاب والبعض الآخر بالقرعة، أو بادماج الوسيلتين معا فى جميع الوظائف: فتبدأ بانتخاب عدد أكبر من عدد الوظائف الشاغرة، ثم نملأ هذه الوظائف بالقرعة بين المنتخبين.

٣- ومن المظاهر الهامة فى النظم الديمقراطية أن تكون الوظائف العامة بأجر، وإلا أصبحت وقفا على الأغنياء القادرين كما يحدث فى النظم الاوليجاركية – كذلك تقرر النظم الديمقراطية مكافأة لتشجيع الفقراء على المواظبة على اجتماعات الجمعية الشعبية، بينما توقع غرامة – فى النظم على اجتماعات الجمعية الشعبية، بينما توقع غرامة – فى النظم الأوليجاركية – على الأغنياء لاجبارهم على عدم التخلف عن اجتماعات الجمعية الشعبية. أى أن النظام الديمقراطى يعمل على اشراك الفقراء جميعا فى مناقشة الأمور العامة فيكافئهم على الحضور فى الجمعيات العشبية دون أن يهتم بالزام الأغنياء بالحضور. أما النظم الأوليجاركية فهى على العكس تجبر الأغنياء على الاشتراك فى مناقشة الأمور العامة فتقرر فرض غرامة على كل من يتغيب منهم عن الاجتماعات العامة، وفى نفس الوقت لا تهتم بحضور الفقراء فلا تفرض الغرامة على المتخلفين منهم كما أنها لا تعوضهم عن الحضور، بل تحرمهم كلية من حق المساهمة فى الحياة السياسية.

ويجد أرسطو أن الحل الملائم الذى يحقق التوازن بين الاتجاهين هو فى الجمع بينهما معا: فتوقع غرامة على الأغنياء فى حالة تخلفهم عن اجتماعات الجمعية الشعبية، كما تقرر فى نفس الوقت مكافأة حضور للفقراء،

وبذلك تضمن حضور الأغنياء والفقراء على السواء. أما عن الوظائف العامة فلا بأس من جعلها بأجر ولكن دون مغالاة.

على أساس هذا الادماج بين عناصر النظامين الديمقراطى والاوليجاركى، أقام أرسطو دستوره المفضل، وحفظا للتوازن وتحقيقاً للانسجام بين المبادئ المتعارضة فى النظامين، وجد أرسطو أن الوسيلة الفعالة هى فى الأخذ بحل وسط، ولكن ذلك لا يعنى أن النظام الذى يتولد فى هذه الحالة يصلح لجميع البلدان وفى كل الظروف، فقد كان أرسطو - كما سبق ذكره - من المؤمنين، بأن الدستور المثالى يختلف من بلد إلى بلد تبعا لاختلاف البيئة والظروف الجغرافية والاقتصادية والاجتماعية وحسب طبيعة الشعب وتاريخه وأخلاقه. ومن ثم فان الدستور الصالح لدولة معينة قد لا يكون صالحا لدولة أخرى، تختلف ظروفها عن ظروف الدولة الأولى.

ولكن مع إيمان أرسطو بالنسبية، فأن ذلك لم يحل دون تأكيده على أن النظام الأصلح والأقرب إلى الكمال هو ذلك الذى يحقق التوازن بين النظامين الدمقراطى والأليجاركى فيأخذ بحل وسط بينهما[٤٢].

وتحقيقا لفكرة أرسطو - فى الأخذ بالحل الوسط - هذه يجعل من الطبقة المتوسطة عماد النظام وأساسه الاجتماعى، فهو يرى أن النظام الديمقراطى يعتمد على الفقراء، والنظام الأوليجاركى يقوم على طبقة الأغنياء لذلك يبنى دولته المثالية مستندا إلى الطبقة المتوسطة التى ستحقق التوازن بين الجميع.

ان سلامة الدولة المثالية عند أرسطو تقوم على استنادها إلى الطبقة المتوسطة التى تحقق الاتزان بين ثروة الأثرياء، وبؤس الفقراء، فتحتاط لأخطار الحكومة الاوليجاركية حين يشتط الأغنياء وهم أقلية[٤٣]، كما تحتاط

لأخطار الحكومة الديمقراطية حين يشتط الفقراء المعدومون ويتبعون أهواءهم الضارة[٤٤]. كما تحتاط من حكومة الطغيان وهى حكومة الفرد الظالم[٤٥].

نستنتج من ذلك أن أفراد الطبقة الوسطى – عند أرسطو – هم وحدهم المواطنون الصالحون، إذ لم يفسدهم الغنى الفاحش، ولم يحطم نفوسهم الفقر المدقع، بل يعيشون فى سعة من العيش كافية لأن تدفع عنهم مذلة الفقر دون أن تبلغ بهم إلى درجة تحولهم عن طريق الفضيلة والمعرفة ومن ثم لن يصعب اخضاعهم للسلطة، كما سيكون فى وسعهم أن يكتسبوا الصفات المطلوبة فى الحاكم الصالح.

ويرى الدكتور ابراهيم شلبى – بعد عرضه للنظام المختلط الذى اقترحه ارسطو – أن ارسطو من حيث المبدأ لم يكن ضد الديمقراطية أى حكم الشعب، بل أراد فقط ادخال بعض التعديلات التى تهدف أساسا إلى القضاء على التناقض الممكن قيامه بين الفقراء والأغنياء، وبالتالى يقضى على ما يرد على الخاطر من أن الديمقراطية هى حكومة الفقراء ولكن هذه الرغبة وما ينتج عنها من نظام مختلط جعلت هذا النظام يظهر قريبا من الأشكال المعتدلة لحكومة الأقلية، فهى فى الواقع ديمقراطية من حيث اعتدادها بالكم الذى لم يرفضه أرسطو، ولكنها أقلية من حيث اعتدادها بالقدرة الخاصة والفضيلة.

ومن هنا يظهر مدى صدق تحليل كارل بوبر لفكر أرسطو عن الدولة ذات النظام المختلط، وبالتالى عن مجتمع هذه الدولة، من أنه حل وسط يتضمن عناصر ثلاثة هى :

المثالية الأفلاطونية من ناحية، وبعض الأفكار الديمقراطية من ناحية ثانية، وأخيرا ملكية ملموسة وموزونة[٤٦].

الدولة والسلطات العامة The State and Its Powers:

يعتبر أرسطو أول من قسم السلطات فى الدولة إلى ثلاث : تشريعية وتنفيذية وقضائية. فقد لاحظ أرسطو أنه توجد فى جميع الدول – على ما بينها من اختلاف فى نظم الحكم – ثلاث مهام أو وظائف رئيسية مختلفة: الأولى هى مهمة وضع المبادئ أو القواعد العامة وهذه هى مهمة أو وظيفة التشريع، الثانية تتلخص فى القيام بتنفيذ تلك المبادئ أو القواعد العامة، وهذه هى المهمة التنفيذية، والثانية تتلخص فى الفصل بين المنازعات والعقاب على الجرائم وهذه هى مهمة القضاء أو المحاكم. وقد بين أرسطو أنه يجب – ضمانا لحسن سير الدولة – ألا توضع تلك الوظائف أو المهام الثلاثة فى يد واحدة، بل يجب أن توكل إلى هيئات مختلفة[٤٧].

فإذا كانت هذه الفكرة قد درج الكثير من الدراسين على الحاقها بمفكرى العصر الحديث من أمثال جون لوك الذى أشار إلى أن ثمة سلطات ثلاث يجب أن تتوافر فى الدولة هى السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة الفيدرالية، ومونتسكييه الذى عمق هذه الفكرة وإذاعها فى كتابه الرئيسى روح القوانين وذلك باحلاله السلطة القضائية محل السلطة الفيدرالية فأصبحت السلطات عنده هى: سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية وسلطة قضائية، ورأى أن هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة فإن هذه الفكرة قد وجدت عند أرسطو، ذلك المفكر العميق، كما لوحظ أن نفس التخطيط للسلطات الثلاث كان متصلا بصميم الخبرة السياسية الاغريقية التى كانت تختلف بلا شك عن الخبرة السياسية الحديثة والمعاصرة[٤٨].

وفى ذلك يقول أرسطو فى كل دولة ثلاث أجزاء إذا كان الشارع حكيما اشتغل به فوق كل شئ ونظم شئونها، ومتى أحسن تنظيم هذه الأجزاء الثلاثة

حسن نظام الدولة كلها بالضرورة، ولا تختلف الدول فى حقيقة الأمر إلا باختلاف هذه العناصر الثلاثة التى تتمثل فى الجمعية العمومية التى تتداول فى الشئون العامة، وهيئة الحكام التى يلزم تنظيم طبيعتها واختصاصاتها وطريقة التعيين فيها، والهيئة القضائية[٤٩].

وتتشكل السلطة التشريعية Legislative Power أو الجمعية العمومية من المواطنين جميعا، ولها صلاحيات النظر فى كافة قرارات وسياسة الحكومة للتصديق عليها خاصة فيما يتعلق بأمور الحرب والسلام وعقد المعاهدات وحلها، وأحكام الاعدام والنفى والمصادرة، ومحاسبة الحكام[٥٠].

أما السلطة التنفيذية Executive Power فيرى ارسطو أن من يمثل هذه السلطة يجب أن يتماثل مع حجم الدولة ففى الدول الكبرى، كل ادارة يجوز بل يجب أن يكون لها اختصاصات تنفرد بها، ان كثرة عدد المواطنين يسمح بتكثير عدد الموظفين ومن ثم كانت الوظائف لا يشغلها الفرد عينه إلا بعد فترات طويلة وأخرى ليست كذلك بل لا يشغلها الفرد عينه إلا مرة واحدة... وفى الدول الصغرى يكون الأمر على العكس، إذا يلزم تركيز كثير من الاختصاصات المتباينة فى بعض الايدى، فان الموظفين أشد ندرة من أن تكون هيئة الحكام كثيرة العدد[٥١].

ويرى أرسطو أن السلطة التنفيذية تكون موكولة إلى أناس مستتيرين فى الحكومة الارستقراطية، وتكون موكولة إلى أناس أثرياء فى الحكومة الاوليجاركية، وتكون موكولة إلى رجال أحرار فى الحكومة الدستورية.

ولكى تقوم السلطة التنفيذية يجب أن يتوافر لها ثلاث عناصر: أولها ناخبون وثانيها المنتخبون، وثالثها طريقة التعيين وهذه العناصر تتم أو تحدث بطرق مختلفة فحق تعيين الحكام إما أن يتعلق بجميع المواطنين او بطائفة

خاصة وحسب كما أن الأفراد المؤهلين للانتخاب قد يكونوا كل الأفراد أو بعضهم فقد على أساس التمايز بالثروة أو الأصل أو الثقافة. كما أن طريقة التعيين يمكن أن تتم عن طريق القرعة أوالانتخاب وينتهى أرسطو إلى أن عملية اختيار الحكام تقع بأحد الطرق الاولية التالية[٥٢].

١- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق الانتخاب.

٢- كل الحكام يؤخذون من جميع المواطنين بطريق القرعة.

٣- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق الانتخاب.

٤- كل الحكام يؤخذون من جزء من المواطنين بطريق القرعة.

والطريقتان الأولى والثانية نجدهما بالذات لدى الحكومة الدستورية أما الطريقة الثالثة والرابعة فنجدها لدى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الارستقراطية.

ويرى أرسطو أنه فى الحكومة الدستورية يتعين على السلطة احترام سيادة القانون، والواقع أن مسألة الدستور والقانون تعتبر عنده قضية حاسمة حيث العدل يرتبط بهذه السيادة وجودا وعدما لأن القانون هو العقل مجردا عن الهوى، وسواء كان الحاكم فردا أو جماعة فإنه يتعين خضوعهم للدستور والقانون تجنبا للغرائز والشهوات من ناحية، وتدريبا لهم من ناحية ثانية، وتحقيقا للعدل من ناحية ثالثة.

ومن ثم فإن مناط صلاحية أو فساد النظم كان مقرونا عنده بمدى الارتباط بمبدأى الدستورية والمشروعية. ويضاف إلى ذلك ضرورة تقرير حد زمنى لتولى الوظائف وبالذات الرئاسية، والاعتدال فى تصريف الأمور،

وحسن توزيع الثروات بمراعاة الفقراء وعقاب من يبطش بهم من الأغنياء وتحرى العدالة والفضيلة[٥٣].

أما عن السلطة القضائية Judiciary Power فهى مقترنة بالمحاكم عند ارسطو، وهويرى أن المحاكم تتفاوت من حيث ما يوجد فيها من موظفين، كما تتفاوت من حيث اختصاص كل منها، كما تتمايز بحسب طريقة تأليفها.

أما الموظفون – وهم هنا رجال القضاء – فقد كان أرسطو يميل إلى أن يكونوا كثيرى العدد، لأن مهمة القضاء فى – رأيه – من الأفضل أن توكل إلى عدد كبير من الأفراد وليس إلى فرد واحد، لأنه من الصعب افساد الجماعة الكثيرة العدد فى حين يسهل افساد الفرد، والشأن فى ذلك – على حد تعبير أرسطو - كشأن الماء: يسهل تسميمة فى قدح صغير ولكن لا يمكن تسميمه فى نهر عظيم، فالقاضى حين يترك لنزعة الغضب مكانة فى نفسه فإن ذلك سيؤثر حتما، على مايصدره من أحكام، أما الجماعة – القضاه- فإنه من الصعب أن تثور ثائرة الغضب فى نفوسهم جميعا أو أن يخطئوا جميعا[٥٤].

وتنقسم المحاكم إلى ثمانية أنواع، كل نوع منها يختص بالنظر فى قضايا معينة، وهذه الأنواع هى[٥٥]:

١- محكمة لتصفية الحسابات العامة.

٢- محكمة للفصل فى الأضرار التى تلحق بالدولة.

٣- محكمة للفصل فى انتهاك الحرمات الدستورية.

٤- محكمة لطلبات التعويض من الأفراد ومن الحكام.

٥- محكمة تختص برفع القضايا المدنية الهامة.

٦- محكمة لقضايا القتل .

٧- محكمة للأجانب.

٨- محكمة للقضايا الجزئية، وتختص بالنظر فى القضايا التى يكون موضوعها يتعلق بدرهم إلى خمسة دراهم أو أكثر من ذلك قليلا.

أما عن طريق تاليف المحاكم فتتم بالطرق الآتية فالقضاة يمكن أن يعينوا جميعا بالانتخاب ويحكمون فى القضايا تارة بالقرعة وتارة بالانتخاب، فإذا كانت الأهلية محدودة لبعض القضايا، فالقضاة يمكن أن يعين بعضهم بالقرعة والآخرون بالانتخاب.

نظرية ارسطو فى الرق:

حاول أرسطو أن يفسر نظام الرق الذى كان قائما فى عصره، فإذا بالأمر ينتهى به لا إلى مجرد تفسيره بل إلى تبريره، فإذا كان أفلاطون قد حدد الحياة المثالية فى قيام كل فرد وما خصته الطبيعة به من قدرات بحيث ينصرف المنتج إلى العمل الانتاجى والحارس والجندى إلى الاعداد العسكرى، والحاكم إلى الحكومة التى يوجه بها الدولة، وعلى أساس هذا التخصص تتحقق العدالة وينتج عنها السعادة التى تنعم بها الدولة.

فإن أرسطو لم يختلف عن أفلاطون فى تصوره لهذا التمييز الطبقى بين الطبقات والوظائف المقررة لها، بل لقد مضى فى هذا الطريق إلى حد تقديس ما يترتب على هذه النظريات من تقسيم لطبيعة هذا التمييز الطبقى بحيث أنزل العمل اليدوى إلى أدنى مستوى وأرتفع بالحياة النظرية والتأمل إلى أرفع المستويات، بل ان آراءه التى ذكرها فى التمييز بين الطبقات على أساس نوعية الأعمال التى تقوم بها كل طبقة تكاد تتناقص ولا تتفق مع ماسبق أن دعا إليه من وجوب واحترام لرأى الاكثرية وما كان قد وثق فيه من الحكمة التى ذكرها عندما كان بصدد اختيار أفضل الحكومات[٥٦].

فقد رأى أرسطو أن الأفراد يختلفون بطبيعتهم منذ نشأتهم، فالبعض خلق بطبيعته ليكون حرا، والبعض الآخر خلق ليكون عبداً رقيقا، ولا ينبغى للعبد أن يملك نفسه لأنه لا يستطيع أن يقود نفسه، ولا يستطيع أن يخدم المجتمع الا كما تخدمه الدواب القوية التى يشركها الإنسان فى أعماله ويقودها طبقا لأهوائه، فالرقيق شأنه شأن: آله ولكن فيها حياة، فالرق فى حق هؤلاء- العبيد - نافع لهم بقدر ما هو عادل- ثم ان ما يمكن تنفيذه بواسطة وسائل أو أدوات أفضل سيتم تنفيذه، بصورة أفضل كذلك، لذلك كان لذا من الأفضل أن تكون تلك الأداة إنساناً من أن تكون حيوانا[٥٧].

هذا فضلا عن أن الرقيق فى نظر أرسطو أمر ضرورى لقيام الديمقراطية المباشرة، ذلك لأن هذا النظام- حسب رايه – من شأنه أن يتيح للمواطنين فراغا من الوقت كافيا لمزاولة حقوقهم السياسية. ولقد كان مما يتمناه أرسطو لو استطاع المواطنين – الاحرار – أن يخصصوا كل وقتهم للشئون السياسية تاركين كل الأعمال اليدوية للارقاء[٥٨]، وذلك لاعتقاده، أن ارتباط المواطن يعمل يدر عليه آجر هو أمر يحط من كرامة الرجل الحر حتى الفنون الجميلة لا ينبغى، الارتزاق من ممارستها بل تطلب لذاتها.

وقد فرق أرسطو بين العبودية بالقانون والعبودية بالطبيعة فالعبد بالطبيعة هو الشخص الذى ينتمى للعقل فقط بما يمكنه من مجرد الفهم والادراك ولكن دون أن يكون لديه عقل للتفكير واتخاذ القرار، وبالتالى فقد أقر أرسطو العبودية بالطبيعة القائمة على عدم التفوق الذهنى، لعبد وتخلفه بالنسبة للسيد[٥٩]، ووفقا لآرائه هذه فقد ذهب إلى أن اخضاع الأفراد للرق نتيجة الحروب – حيث أن معظم العبيد اخذوا فى الحرب – لا يتمشى مع العدالة بالنسبة للكثيرين الذين ليسوا عبيدا بالطبيعة ولكن أصبحوا عبيدا بالقانون : قانون الحرب، مع أن الحرب نفسها قد تكون جائزة[٦٠].

ويرى البعض أن أرسطو كان واقعيا فى قوله بأن كثيرا من الأرقاء كانوا أرقاء بالقانون وليسوا أرقاء بالطبيعة – بعد الأسر فى الحرب- لأن هذه كانت عادة شائعة عند الاغريق آنذاك(٦١).

إلا أن صرامة وتزمت فكرة أرسطو عن الرق تبدو واضحة حين يؤكد أن السبب الوحيد لانتفاع السيد بخدمات أرقائه هو معاونته على مباشرة الفضائل البشرية وليس تنمية ثروته أو تعزيز قوته، فان عجز السيد عن إدراك الفضل انتفى النفع الأصيل الذى يجنيه الرقيق من عبوديته، ألا وهو توجيه حياته توجيها مثمرا بفضل خضوعه لمن هو أفضل منه، وههنا، تنفصم العلاقة بين التابع والمتبوع(٦٢).

ولقد واجه أرسطو نتيجة لأفكاره هذه نقدا شديدا وأخذ عليه شرحه لهذه الفكرة – كما يذكر الدكتور متولى- بهدوء نفسى عجيب، كما أخذ عليه أيضا اعترافه بأن من الأرقام من هم أهل للحرية، وأن من الأحرار من يستأهلون الرق(٦٣).

لكن هذا الوضع لا يحول دون القول أن أرسطو وان كان قد برر نظام الرق، إلا أنه قد وضع- خاصة فى أواخر حياته- بعض الشروط التى تكفل ادخال بعض الاصلاح على هذا النظام، كما تؤدى إلى التخفيف من شدة وطأته على الأرقام، وقد نادى بضرورة معاملة الرقيق معاملة حسنة، وبأن يمد له الأمل فى أنه سيمنح الحرية يوما ما، كما نصح بعتق الأرقام وقرر فى وصيته- قبيل موته- عتق عبده(٦٤).

الملكية الخاصة :

يبدو أن أرسطو قد تحرر من آراء استاذه كثيرا، حيث أنه لم يوافق أفلاطون فيما ذهب إليه من حرمان طبقة الحكام من الملكية الخاصة واباحتها

للطبقات الأخرى، ورأى أن ذلك سيؤدى إلى وجود نظامين منفصلين تماما فى الدولة الواحد، مما يؤدى إلى تفككها والقضاء على وحدتها.

وقد اعترض أرسطو على مذهب افلاطون ف كتابه: القوانين عن توزيع الثروة فى الدولة على أساس ألا يزيد ما يملكه أغنى الأفراد على ما يملكه أدناهم من أربعة أمثال حيث ان أرسطو قد رأى أن الغنى لن يكتفى بما حصل عليه بل سيطلب المزيد ولو عن طريق التحايل على القانون.

كذلك أخذ أرسطو على أفلاطون عدم تحديده لعدد سكان الدولة قائلا أن الزيادة فى السكان ستميل بطبيعتها إلى تحطيم ذلك الميزان الذى وضعه أفلاطون لتوزيع الثروة مما يؤدى إلى تغيير الأسس الاقتصادية التى تقوم عليها الدولة، ومن ثم إلى انهيارها[٦٥].

من هنا بدأ أرسطو ينظر إلى الملكية الخاصة باعتبارها شرطا رئيسيا من شروط الحياة الإجتماعية والسياسية، ولكن مع اباحة أرسطو لهذه الملكية للجميع فانه قد قيدها بحيث تصبح بالقدر الذى يحقق الخير العام، لأنه رأى أن الملكية اذ ما زادت عن الحد انقلبت إلى عامل تحكم وفساد فى الجميع[٦٦].

وقد وقف أرسطو مدافعا عن الملكية الخاصة منكرا أن لها فى حد ذاتها أى أثر ضار على الكمال الأخلاقى، ولا تزال آراء أرسطو فى الذود عن الملكية خير ما انتجته القرائح البشرية، ومن ثم فقد اتخذها جميع دعاة الملكية الخاصة ركائز فكرية تساند آراءهم[٦٧].

ويبنى أرسطو موقفه المؤيد للملكية الخاصة على أربعة عوامل هى:

١- الملكية الخاصة حافز Incentive على التقدم، وفى ذلك يقول أن عندما يكون لكل فرد ممتلكات ومصلحة متميزة عن الأخر، ولا يشكو شخص ضد الآخر فان الأفراد سيحققون تقدما أكثر لأن كلا منهم سيهتم ويركز

علـى أمـوره وأعمالـه وملكيتـه الخاصـة، أى أن أرسـطو يـربط بيـن المصلحة الفردية Self-Interest وبين التقدم الاجتماعى عن طريق أكبر مجهود فردى وأعلى كفاءة فردية، فى حين أنه فى النظام الشيوعى، مـثلا نجـد أن أولـئك الذيـن يعملـون كثـيرا ويحصـلون علـى القلـيل سيشتكون حقا من أولئك الذين يعملون قليلا ويحصلون على الكثير.

٢- الخبرة التاريخية Historical Experince لابد أن الملكية الخاصة تتضمن جوانب انسانية متأصلة حيث أنها موجودة منذ وقت طويل وأننا لا يمكن أن نتجاهل تجارب الأزمنة الغابرة. فيرى الدكتور حسن الظاهر أن الملكية الخاصة دافع على الكرم والجودة والسخاء، ففى النظم الشيوعية لا يستطيع الانسان أن يكون كريما جوادا بسبب المساواة الحسابية التامة فى الملكية. أما حيث توجد الملكية الخاصة فيمكن أن يكون هناك كرم وأفعال جود وسخاء لأن الكرم ان هو إلا صورة من صور استخدام الملكية.

٣- أنها باعث على السرور Pleasure: فالملكية الخاصة تعطى نوعا من السعادة أو السرور. فالناس بطبعهم مغرمون بحيازة النقود وتملك الأشياء- على أن ارسطو يفرق بين حب الملكية والثروة وبين الانانية والاثرة، وينظر إلى الملكية الخاصة من زاوية احترام الذات Self-respect والتحقيق المادى للذات Material Self realization[٦٨].

٤- الحرية Liberty: فالملكية العامة للأشياء تخضع الأفراد لارادة سلطة عليا[٦٩].

ويفرق أرسطو بين مصدرين للثراء الأول يسميه الاقتصاد، وهو الثراء الناتج عن عمل رب الأسرة وأولاده وعبيده ليكفوا به حاجاتهم، وهو يزداد

بفضل ارتقاء العمل نفسه وزيادته[٧٠]. ويعتبر هذا المصدر مفيدا للفرد والمجتمع على السواء لما يترتب عليه من زيادة الانتاج، أما المصدر الثانى فيتمثل فى الثراء النقدى فقد والذى يتحقق من المضاربة والاستغلال وهذا النوع وإن كان يؤدى إلى ثراء الأفراد إلا أنه ضار بل وخطير على المجتمع، حيث أن ثراء هؤلاء لا يلتقى مع ثراء اجتماعى حقيقى أى لا يقابله – بلغة عصرنا – زيادة فى الناتج القومى[٧١].

من هنا يتعين ضرورة ضبط هذا النوع الأخير من الثراء ومحاولة القضاء عليه أو على الأقل، الحد منه، وضرورة ذلك تظهر أهميتها فى أن المجتمع المتوازن يمثل البيئة الملائمة لنظام الحكم المتوازن الذى يفضله أرسطو ويستبعد منه كل من يقومون بأعمال المعيشة من المواطنين أى الفلاحين والعمال والحرفيين[٧٢].

وقد كان أرسطو على دراية بالشرور التى تنتج عن الملكية الخاصة ولكنه رأى أن هذه الشرور انما ترجع إلى الطبيعة الانسانية وما تنطوى عليه من خبث واثم، والعلاج لهذه العيوب ليس هو المساواة فى الملكية، ولكن يمكن العلاج فى الارتقاء بالسنن الخلقية.

فارسطو يرى أن البداية فى الاصلاح ليست فى أن يتساوى الجميع فى الملكية، كأن نمنع من يملكون من أن يملكوا أكبر أو أن نمنع الذين يملكون قليلا أن يتملكوا أكثر، بل هى حسن المعاملة بينهم، وبصفة عامة فان المشرع يجب أن يعمل على تحقيق توزيع عادل للملكية وليس توزيعا متساويا ويبدو أن الأكثر أهمية عند أرسطو ليس هو من يملك بل كيف تستخدم الملكية. وهذه مسألة اخلاقية بالضرورة وليست مسألة سياسية اقتصادية[٧٣].

ومن الجدير بالذكر أن أرسطو كان على دراية بأن عدم المساواة الزائد فى توزيع الثروة له مخاطره على التوازن والانسجام والتوافق فى الدولة، فإذا امتلك البعض الكثير ولم يمتلك الباقون شيئا فسيكون من المستحيل أن تستثمر الحكومة الدستورية وستحكم الدولة بأى من النقيضين: نظام اوليجاركى لصالح الطبقة الغنية فقط، أو نظام ديمقراطى لصالح الفقراء. ومن بين صفوف أى من هذين النقيضين قد يظهر حكم الطاغية.

النظرية العامة للثروات General Theory Of Revolutions:

يفرد أرسطو الكتاب الثامن من مؤلفه السياسة للبحث فى النظرية العامة للثروات، فيستعرض أسبابها وعللها فى جميع أشكال الحكم ونظمه ليصل إلى فرضيه عامة مؤداها أن عدم المساواة هو دائما ركيزة أى ثروة فى أى شكل للحكم. فيقول أنه على الرغم من أن كل المذاهب السياسية أيا كان اختلافها، تعترف بحقوق وبمساواة تناسبية بين المواطنين غير أنها تحيد عنها عند التطبيق[٧٤].

فالديمقراطية تتحدث دائما عن مساواة مطلقة وعامة بين جميع الأفراد على تفاوتهم واختلافهم وهذا أمر غير قابل للتطبيق، كما أن الأوليجاركية تتحدث عن المساواة ولكن هذه المساواة لا تلبث أن تذوب عندما تفرق الأوليجاركية بين ما هو غنى وما هو فقير. يقول أرسطو فالاولون وسندهم هذه المساواة قد أرادوا أن يكون السلطات العام فى جميع اختصاصاته موزعا عليهم بالسواء، والآخرون مستندين إلى هذه اللا مساواة لم يفكروا إلا فى تنمية امتيازاتهم لأن زيادتهم فى اللا مساواة[٧٥] وعلى هذا تتصور الأوليجاركية أنها فوق المساواة العامة، وفيها يشعر الناس أن هذه المساواة غير قائمة وحينئذ تحدث الثورة[٧٦].

والثورة تقوم على طرق متعددة: فتارة تهاجم مبدأ الحكومة ذاته سواء أكان هذا المبدأ دستوريا أو ارستقراطيا أو أوليجاركيا، وتحاول الثورة هنا استبدال نظام محل آخر، أى احلال مبدأ محل آخر، وبالطبع يؤدى هذا إلى تغيير الدستور ذاته، وتارة ثانية تتجه الثورة إلى تغيير الأفراد دون المساس بالدستور، فمن يقوم بالثورة حينئذ يطمع فى أن يحكم بواسطة القضاء على الحاكمين واحلال نفسه فى الحكم محلهم. ويرى أرسطو أن هذا كثير الوقوع وعلى وجه الخصوص فى الدول الأوليجاركية والملكية.

ومن ناحية ثالثة قد تؤدى الثورة إلى تقوية ومساندة وتدعيم مبدأ من المبادئ أو ضعافه، فالأوليجاركية القائمة قد تدعم الثورة أو تضعفها حسب اتجاه هذه الثورة، وكذلك الأمر فى مذهب آخر فاما أن تزيد عليه أو تنقص منه. ومن ناحية رابعة قد تكون الثورة هادفة إلى تغيير جزء واحد من الدستور كإنشاء منصب بعينه أو الغاء منصب أو كإصدار قانون أو الغاء تشريع[٧٧].

فإذا كان أرسطو قد قرر أن اللامساواة هى السبب الحقيقى والأول للثروات، وأن هذه اللامساواة متحققة أكثر فى الحكومة الأوليجاركية فان الحكومة الدستورية تكون أشد استقراراً وأقل عرضه للانقلابات من الأوليجاركية،ويرى أرسطو أن الثورة على الأوليجاركية يمكن أن تتولد من عنصرين: أولا من الأقلية التى تثور على نفسها، وثانيا من الأقلية التى تثور على الشعب، وهذا لايمكن وقوعه فى الحكومة الدستورية حيث أنها لاتقاتل إلا الأقلية الأوليجاركية، كما أن الشعب لا يثور على نفسه[٧٨].

ويعود أرسطو إلى تبيان العلل المختلفة للثورات فيرى أن هناك أسبابا نفسية تسبب الثورات، ومن ثم فقد تحدث عن الاستعداد النفسى لأولئك الذين يثورون، فالمرء اذا كان فى مركز متواضع فانه يثور لكى يسيطر ويسود. ويقول أرسطو هذا هو حينئذ على العموم الاستعداد النفسى للمواطنين الذين

يبدأون بالثورة. وغرضهم من الثورة انما هو بلوغ الثراء والشرف أو الفرار من خمول الفقر وم البؤس، لأن الثورة فى غالب أمرها لم يكن لها موضوع إلا تلخيص بعض المواطنين أو اصدقائهم من عار أو من آداء غرامة[٧٩].

أما بالنسبة للأسباب الثانوية للثورة فترجع إلى الاهانة والاحتقار والخوف أو التمادى فى السيطرة أو قد تكون الثورات مرجعها التزوير فى الانتخابات والكيد والاهمال مما يؤدى إلى تراكم عدم الرضا أو الشعور بالظلم[٨٠].

ويرى الدكتور على عبد القادر أنه اذا كان السبب الاساسى، الثورات – عند أرسطو- هو الاستعداد النفسى الناشئ عن عدم المساواة، فان فكرة المساواة على أساس من الحقوق الطبييعية لم تكن معروفة تماما لأرسطو، ومن ثم فان مفهومه للمساواة يجب أن يعالج من منطلق الأوضاع السياسية والاقتصادية النسبية للأفراد فى عصره، فحالة عدم المساواة هى نتيجة اما لتمتع فئة من المواطنين بمراكز سياسية متميزة لا يشابهه تمتع مماثل من الناحية الاقتصادية، أو لتمتع فئة بمميزات اقتصادية مؤثرة دون أن يكون لها نفس الامتياز فى المجال السياسى. فحالة عدم التطابق والتماثل هذه تؤدى إلى ترسيخ الحساسية بعدم المساواة فى المجتمع، وعلاج مثل هذا الوضع لا يكون إلا فى القيام بثورة تصحح أوضاع أولئك الذين يقدرون على القيام بها[٨١].

فالثورة لا تندلع اذن، عندما يعمل غير المتساوين بنسبة ما بينهم من فروق، وانما هى تقوم فى حالات عدم تطابق الأوضاع الاقتصادية والسياسية داخل كل طبقة فى المجتمع مما يؤدى إلى تشجيع الاضطرابات السياسية – وهكذا يمكن اختزال تصورات أرسطو عن الثورة وأسبابها بالفرضية الآتية :

أن احتمال الثورة يبدو قائما عندما تنفصل القوى السياسية عن القوى الاقتصادية – فالدولة التى تتمتع بتوافق فى حياتها الاقتصادية والسياسية تنعم بنظام سياسى متوازن ومستقر عادل. ولا يكون هذا التوافق السياسى – الاقتصادى إلا حيث تكون هناك طبقة وسطى كبيرة من حيث العدد ومن حيث القدرة وفوق الامكانيات.

ومع أن أرسطو لم يبين، وهو يستعرض أسباب الثورة، أى درجات الفصل بين القوى السياسية والاقتصادية تؤدى إلى نقطة الخطر فى التوازن السياسيى، إلا أن ذلك يحول دون القول أن الفرضية التقييمية لأرسطو عن العلاقة بين القوى الاقتصادية والقوى السياسية قد أثبتت صحتها فى العصور اللاحقة[٨٢].

ويوضح أرسطو بعد ذلك أنه يجب التفرقة بين الثورة وبين المشاكل السياسية الصغيرة أو الانتفاضات السياسية البسيطة التى تمر عرضا حيث أن الثورات تتطلب شعوراً أعمق بعدم الرضا وتهدف إلى تغييرات أكثر جذرية، وهذا الشعور قد يكون لسبب متوهم أو قد يكون نتيجة لعدم وضوح القوة السياسية والاقتصادية القائمة – كما سبق ذكره – كما يوضح أن الثورات تكون تارة بالعنف وتارة بالخدعة[٨٣].

وفى النهاية يقدم أرسطو مجموعة من الوسائل التى تعمل على حفظ الدولة وعدم قيام الثورة فيها، فيحصرها فى وسائل عديدة أبرزها: الحفاظ على القانون والتمسك بنصوصه، وتدعيمه وتقويته باستمرار، والتصرف السليم من الحاكم بالنسبة لزملائه وبالنسبة إلى جميع المواطنين، تحديد مدى زمنى، معين للوظائف الرئاسية، القضاء على المشاحنات والخصومات أولا بأول، حسن توزيع الثروات ومراجعتها وتخصيص احتياطى دائم منها للدولة، حسن توزيع الوظائف على المواطنين وخصوصا الاكفاء منهم، رعاية الفقراء والمحتاجين

وتقديم الاعانات المستمرة لهم، وعقاب الأغنياء الذين يبطشون بالفقراء، تحرى الحاكم للفضيلة والعدالة، مطابقة التربية لمبدأ الدستور، يقول أرسطو أن أنفع القوانين، أى القوانين المصدق عليها باجماع المواطني، تصبر لغوا اذا كانت الأخلاق لا تطابق المبادئ السياسية..... لأنه ينبغى أن يعلم حق العلم أنه اذا حاد مواطن عن السلوك فالدولة عينها تشاطر فى هذا الاخلال بالنظام(٨٤).

أسس الدولة المثالية عند أرسطو:

لم يعمد أرسطو – كما عمد افلاطون – إلى بيان تفصيلى لنظام الدولة المثالية، انما اقتصر فقط على بيان العناصر أو الأسس التى تقوم عليها هذه الدولة التى يطلق عليها أحيانا الحكومة الدستورية وأحيانا الجمهورية فإذا كان الباحث قد تحدث – فيما – سبق عن نظرية أرسطو فى الدولة بصفة عامة، من حيث نشأتها، ونظامها، ونظم الحكم فيها، وسلطاتها، وعن نظرية أرسطو فى الرق وفى الملكية والثورة، فان الحديث سيقتصر هنا على أسس هذه الدولة التى تتلخص فيما يلى:

١- سيادة أحكام القانون:

اذا كانت السلطة عند افلاطون ظاهرة خاصة فردية بشخصية الحاكم، يمارسها الفيلسوف أو الحكيم على أنها خاصة بشخصه ونالها بفضل علمه ومعرفته، ومن ثم فهى مطلقة يستخدمها الحاكم وفقا لمشيئة التى لا تخطئ دون أن تقيد بدستور أو قوانين، بل يمارسها بقرارات فردية يراعى فيها ظروف كل حالة على حدة فالحاكم عند افلاطون، ليس ملزما بوضع قواعد عامة مسبقا ليطبقها على الحالات الفردية بل يفصح عن ارادته فى كل حالة خاصة وفقاً لظروفها وملابساتها، ومن هنا يقال أن الخاص يسمو على العام عند افلاطون(٨٤).

أما أرسطو – فعلى العكس من ذلك – يرى أن السلطة تبع من الجماعة، وبالتالى تكون السلطة للقانون وليست للحاكم كما يقول أفلاطون. ومبدأ سيادة أحكام القانون ليس مجرد ضرورة، بل هى شرط لصلاحية النظام[٨٥]. فمهما اتصف الحاكم بالعقل والحكمة فهو بشر وليس الها منزها عن الخطأ. ومن ثم فلا غنى له عن القوانين، لأن القانون – كما سبق ذكره – هو العقل مجردا عن الهوى، اذ يتمتع بصفة التجريد التى لا يمكن أن يرقى إليها بشر[٨٦].

لذلك يرى أرسطو أن توكل مهمة وضع القوانين – أى تلك التشريعات أو المبادئ والقواعد العامة – إلى الشعب بحيث لا يترك للحكام – الملوك أو غيرهم من رجال السلطة التنفيذية – سلطة إلا فى المسائل الفردية، على أن تكون سلطتهم هذه خاضعة لأحكام القانون[٨٧].

٢- التعليم:

يعتبر التعليم أحد الأسس الهامة التى ارتكزت عليها دولة أرسطو المثالية، حيث رأى أرسطو أنه عملية لتحويل الناس إلى مواطنين صالحين، أو تدريسهم على ممارسة الفضيلة، ومن ثم فان أرسطو يوصى بوضع التعليم تحت الاشراف المباشر للدولة.

وهكذا نجد أن أرسطو رغم انتقاده الشديد لأستاذه افلاطون يعود فيقبل فكرته عن تنشئة الحكام وتربية الأحداث وعزلهم عن باقى أفراد المجتمع من زراع وصناع وتجار كما هو مفصل فى الجمهورية، إلا أن أرسطو لا يربط موقفه فى التنظيم السياسى بأى مبدأ مثالى خارج عن نطاق التجربة الواقعية[٨٨].

كذلك فان المنهاج التربوى الذى اقترحه ارسطو يتفق فى وجوه كثيرة مع ذلك الذى اقترحه أفلاطون: فهو يقوم على أساس التعليم الالزامى، وازدراء

ذلك التعليم الذى يبغى المنفعة[89]. وهو يستهدف الأطفال الذين سيصبحون مواطنين مع استثنائه للعبيد – الذين عليهم أن يتعلموا فنونا نافعة كفن الطهى لكن هذا الفن لا يشكل جزءا من التعليم المقصود.

وحين يشرح أرسطو منهاجه التربوى يستثنى منه المرحلة العليا التى اقترحها افلاطون فى برنامجه، وبذلك تصبح المرحلة الأولية للتعليم- التى تمتد حتى سن الشباب – هى الأساس والمبتغى، ومن ثم فهو يقسمها سباعيا – أى كل سبع سنوات – إلى ثلاث مراحل[90].

١- المرحلة الأولى: وتبدأ من الميلاد وحتى سن السابعة، وتتركز العناية فيها على بناء أجسام الأطفال صحيا ورياضيا ابتغاء تحملهم لمتاعب المناخ وقسوته، مع وجوب حمايتهم من القصص المخلة بالآداب، ومن المناظر التى تسئ إلى العين.

٢- المرحلة الثانية: وتبدأ من السابعة وحتى سن البلوغ: وخلالها يجرى تعليم المواطنين وتدريبهم على آداء أعمال وليس على تفهمها وتحليلها- هذه التدريبات يجب ألا تدفعهم إلى حيوانية متوحشة بل إلى لطف وتوافق حركى وجمال بنية وكمال جسد ثم يكون دور الموسيقى لتغذية العقل داخل اطار الجسد المتكامل.

٣- المرحلة الثالثة: وتمتد حتى سن الحادية والعشرين، ويكون هدف التعليم فيها خدمة المجتمع فيتحول المواطنون الطائعون – فى صغرهم – إلى قادرين على الحكم – فى كبرهم – وخلال ممارستهم لبعض واجباتهم المدنية يتعلمون قدرا من الحكمة والفلسفة للتدريب على استعمال القدرات العقلية فى تقليل ما يحيط بهم من مشكلات حتى يصلوا إلى فلسفة التأمل.

٤ـ العدالة :

يميز أرسطو فى الفصل الخامس من كتابة الأخلاق بين معنين للعدالة: فهى من ناحية توازى كل الفضيلة الخلقية حيث أن الرجل العادل هو الرجل الورع الفاضل الشريف. وهى من ناحية أخرى فضيلة خاصة محددة تأخذ مكانها إلى جانب الشجاعة والكرم، أوهى تلك الفضيلة التى يتحلى بها الانسان فى معاملاته مع الآخرين فى أمور الملكية والعقود وما شاكل ذلك[٩١].

من هنا يرى أرسطو أن العدالة هى أساس سعادة الفرد، لأنه يرى أن السعادة فى الفضيلة، وأن الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة فنجد مثلا أن فضيلة الشجاعة وسط بين رذيلتين هما الجبن من ناحية والتهور من ناحية أخرى، وفضيلة الكرم وسط بين رذيلتى البخل والتبذير.

وإذا كانت العدالة هى أساس سعادة الفرد، فانها تعد بالتالى أساس سعادة الدولة لأنها تكفل حسن سير نظامها، كما تكفل استقرار أداة الحكم، فالوسط هو خير الأمور[٩٢].

بناء على هذه الفكرة – أن الوسط هو خير الأمور – انتهى أرسطو إلى القول بأن الطبقة الوسطى – التى هى وسط بين الطبقة الغنية والطبقة الفقيرة – تعد خيرا من هاتين الطبقتين وأجدر منهما يتولى مهام الحكام[٩٣].

ويعد هذا العرض – لأسس الدولة المثالية عند أرسطو – يطيب للباحث أن يعرض أبرز نقاط الالتقاء والاختلاف التى يمكن استنتاجها من ثنايا المنطلقات الفكرية والمنهجية التى أوردها كل من أرسطو وأفلاطون.

فنواحى الشبه أو الاتفاق تبدو واضحة فى أن أرسطو – رغم واقعيته – كان كاستاذه أفلاطون فى أنه جعل نقطة البداية فى كتاباته هى البحث فى الدولة المثالية، لذلك فأن كلا منهما قد قدم تصورا للدولة مثالية تهدف إلى تحقيق الحياة

السعيدة للجماعة، وأن تحقيق هذا المطلب لا يمكن أن يقوم إلا على العدالة والفضيلة التى تكتسب بالتعليم ومن ثم فقد جعل كلا منهما شئون التعليم فى يد الدولة، ومن ناحية ثانية فقد اتفق الفيلسوفان فى القول بأن الحياة السعيدة الصالحة لا يمكن أن تتحقق إلا فى إطار دولة المدينة التى تضع السلطة فى أيدى ذوى الفضل والمعرفة. وحيث أن الفضيلة لا يمكن أن يكتسبها الجميع وأنها تنحصر فى بعض الأفراد دون الآخرين، فقد حاول كل من الفيلسوفين أن يقيد صفة المواطنة بشروط معينة تحقق فكرة المواطن الصالح.

ولكن هذا التشابه بين الفيلسوفين لا يعنى عدم وجود اختلاف بينهما، فقد ظهر هذا الاختلاف بين أرسطو واستاذه أفلاطون فى الآراء والانتقادات التى أبداها الاول نحو ما كان الثانى يأخذ به ويعتقد، وبدا ذلك واضحا فى التهجم الذى أبداه أرسطو تجاه ما نادى به افلاطون من شيوعية المال والنساء – كما ظهر هذا الاختلاف واضحا فى وجهة نظر كل منهما ومبدئه.

فأفلاطون يجسد المثل والفلسفة، بينما يجسد أرسطو العلم والواقع، وقد بدا ذلك واضحا فى عدم تسليم أرسطو بالمثالية المطلقة – عكس أفلاطون – وتمييزه بين المثالية المطلقة والمثالية النسبية التى يمكن تحقيقها فى إطار الواقع.لهذا يمكن القول أن أرسطو قد اهتم بما هو قائم فعلا أكثر من اهتمامه بما يجب أن يكون، ومن ثم فهو قد واجه المشكلة السياسية فى المدينة اليونانية بطريقة وضعية، وقد جعل نقطة البدء فى الدراسة التى يقدمها.

وفضلا عن ذلك، فان أفلاطون لا يرى إلا نظاما واحدا مثاليا، بينما يرى أرسطو أن النظام الأصلح يختلف من بلد إلى بلد تبعا لظروفها الجغرافية والاقتصادية وحسب طبيعة شعبها وأخلاقه. ولذلك يعد الكثير من النظم السياسية مقبولا وصالحا نسبياً.

وأخيرا فقد آمن أرسطو بالكثرة وبأن رأى الأغلبية يفوق رأى الفرد مهما تحلى ذلك الفرد بحميد الصفات وضروب المعرفة والحكمة، ولذلك فقد جعل من الطبقة الوسطى عمادا لنظامه السياسى. أما أفلاطون فقد جعل قاعدة مجتمعه السياسى هى دكتاتورية الفرد العاقل أو العدد المحدود جدا من العقلاء[٩٤].

وفى النهاية يمكن القول أنه لا تزال لهذا المفكر الكبير – رغم تعرضه لبعض جوانب النقد – بعض الاراء والملاحظات التى تحتفظ بقوتها ودقتها حتى اليوم رغم ما مر عليها من قرون، منها:

١- الدستور الصالح ليس هو الصالح لطبقة واحدة فقط ولو كانت الأغلبية بل هو الذى يهدف لصالح الأمة جميعا.

٢- قد يحدث أحيانا أن نجد بلدا ذا دستور غير ديمقراطى ولكننا اذا نظرنا إلى الواقع نجده ديمقراطيا، كما أننا قد نجد بلدا ذا دستور ديمقراطى، ولكننا اذا نظرنا إلى التطبيق نجده يحكم أوليجاركيا، أى بواسطة طبقة من الأغنياء تحكم الشعب لصالحها الخاص لا لصالح الشعب[٩٥].

وكأن أرسطو يريد بذلك أن ينبه أذهان المفكرين إلى أنه من أجل أن يتبين كنه نظام من أنظمة الحكم ومن أجل أن يكون عنه رأيا سليما صحيحا، يجب ألا تقف النظرة إليه عند حد النظر إلى الدستور ذلك البلد – أى ذلك النظام الذى يتبينه النصوص الدستورية المدونة على الورق – انما يجب كذلك – بل وقبل ذلك – أن تمتد النظرة حتى تشمل كيفية تطبيق ذلك النظام أو الدستور فى الحياة العملية الواقعية، اذا أن التطبيق قد يختلف مع النصوص المدونة فى الدساتير.

٣- مما يكفل للدولة احتفاظها بنظامها السياسى، وجود شبح خطر ماثل أمامها يهدد كيانها، لذلك نجد أحيانا حكاما يصورون لمواطنهم وجود صورة لمثل ذلك الخطر، وقد يكون الواقع أن خيوط ذلك الخطر كانت من نسيج خيال أولئك الحكام[٩٦].

٤- يجب العمل عن طريق التشريع على ألا يحرز فرد من الأفراد قدرا كبيرا زائدا عن الحد المعقول من الثروة أو من السلطة أو حتى من الثقة[٩٧].

٥- أن الشعب لا ينظر بعين الغيرة إلى من ينظر بعين التقدير[٩٨].

ويبدو أن أرسطو يقصد بذلك أن يقول انه إذا كان المحكومين الفقراء من الشعب ينظرون عادة بعين الغيرة والحسد إلى الحكام الأغنياء إلا أن أولئك لا ينظرون بمثل هذه العين إلى من كان يقوم بمهمته باخلاص وكفاية من هؤلاء الحاكمين فاستحق بذلك تقدير المحكومين.

٦- يذهب أرسطو أخيرا إلى لعنة الحرب، واعتبارها دليلا على عدم كفاية قدرات الدولة من الناحية الاقتصادية، مما يجعلها تغير على جيرانها طلبا لا مكانات أخرى، وإذا كان الرجل العادل عند أرسطو هو الرجل الفاضل الشريف الذى لا يعتدى على الآخرين، فان الدولة العادلة الفاضلة هى التى لا توجه قواتها للعدوان على الدول الأخرى، إلا أنه يقدم لمفهوم الحياة الايجابى الذى تأخذ به كثير من الدول الأن، بمعنى أنه لكى تضمن السلام، ولكى تضمن عدم وقوعك فريسة مستعبدة فى يد الآخرين، عليك أن تأخذ بالقوة وما تستطيع أن تحققها بالنسبة لك[٩٩].

وبعد، فمما لا شك فيه أن أرسطو قد ترك تراثاً ضخما فى مجال الفكر السياسى، فعظمة أرسطو لا تأتى فقط من عمق فكرة وتحليله، وانما تأتى من كونه يعتبر آخر المفكرين الذين يمثلون فى ذاتهم مدرسة فكرية، وبعد عصر المدارس الفكرية هذه، عرف الاغريق عصر المدارس الفكرية الجماعية التى عاصرت أحداثا وتطويرا تقهقريا فى الواقع وأيضا فى الفكر(١٠٠)، مما جعلها تدعو لفكرة الدولة العالمية ومبادئ العدالة الطبيعية وتسوى بين الأفراد بالنظر إلى أنهم ينتمون جميعا إلى أسرة واحدة تقوم على الحب والتعاون والإخاء.

وخمود الحركة الفكرية عند الاغريق يرجع إلى ما أحدثته فتوح الاسكندر الأكبر من تغيير شامل فى بلاد اليونان، اذ فتحت آفاقا جديدة، وأظهرت قصور المدينة اليونانية المستقلة عن أن تلعب وحدها دورا سياسيا ذا شأن.

وعقب وفاة الاسكندر، تنازع قواده امبراطوريته فيما بينهم، وقامت بينهم الحروب والخلافات، كل هذا كان من شأنه أن أخذت نظرية دولة المدينة التى أقام عليها أرسطو وأفلاطون نظرياتها السياسية، فى الأفول والانهيار.

هوامش الفصل الخامس

(١) ولد أرسطو عام ٣٤٨ق.م فى تراقيا. أى أنه لم يكن مواطنا أثينا وقد توفى بعد وفاة تلميذه الاسكندر الأكبر بسنة، أى عام ٣٣٢ق.م وبذلك يكون أرسطو قد عاش ٦٢ سنة.

سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١١١.

(٢) وهنا نلمس الفرق كبيرا بين فيلسوف تصدى للاتهام وواجهة ورفض الهروب، بعدما أتيح له، وآخر خشى على نفسه فآثر السلامة مختفيا من أثينا.

عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص:٣٢٧.

(٣) المرجع السابق، ص:٣٤٧.

(٤) وتبلغ نحو ١٥٨ دستور.

(٥) ويوضح الدكتور عبد الحميد متولى هذا الكلام بقوله: يجب ألا يفوتنا أن ثمة مبادئ أو مثل عليا تستهدفها الشعوب فى أنظمتها فى كل زمان ومكان: تلك هى مبادئ الحرية والمساواة والشورى والعدالة فهى مبادئ لم تتغير بتغير الزمان والمكان ولكن هذه المبادئ حين نريد تطبيقها فى الحياة العملية على الأنظمة السياسية تتخذ لها صورا مختلفة باختلاف ظروف الزمان والمكان، وكان من ذلك أن هذه المبادئ يختلف مدلولها باختلاف الأزمنة والأمكنة، فما كان يقصد مثلا بمبدأ الحريى فى الدمقراطيات القديمة يختلف عما كان يقصد به فى عصر الثورة الفرنسية أو فى عصرنا هذا.

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات:٦٥-٦٦.

(٦) أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، مرجع سابق، ص:١١٧.

(٧) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٧٤.

(٨) وقد باعد بينه وبين ممارسة السياسة فوق ذلك زواجه من فتاة أصلها من الرقيق وقد كان هذا الزواج بمثابة الهواة الى فصلت بينه وبين أهل أثينا الذين لم يغفروا له أبدا هذه الزيجة.

M.Pre'lot, Politique d' Aristote (Paris: Presses Universitoires de France, 1950). P.XVIII – XXI.

(٩) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ١١٢-١١٥، وكذلك:

عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص:٦٦.

(١٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص: ٧٧.

(١١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٧٥.

(١٢) ثروت بدوى، نفس المرجع، نفس الموضع.

(١٣) لذلك فان أرسطو لا يتكلم عن حالة الشيوعية التى أشار إليها الاجتماعيون المعاصرون والتى يقولون بأنها سبقت قيام الجماعة الانسانية أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص:٢٢٦.

(١٤) براتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص:٢٠٨.

ويقصد أرسطو بالدولة، المدينة، ولافرق عنده بينهما.

أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص:٢٢٦.

(١٥) أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الكتاب الأول، الباب الأول، فقرة ١١، (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٧)، ص:٩٦.

(١٦) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦١.

(١٧) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، وكذلك وردت فى السياسة، نقلا عن:

إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٢٣.

(١٨) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:١٢٣.

(١٩) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص:٩٦.

(٢٠) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦١.

(٢١) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، ج٢، أرسطو والمدارس المتأخرة (الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠) صفحات ٢٢٦،٢٢٥.

(٢٢) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص: ٩٤.

(٢٣) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٦٢.

(٢٤) على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٢.

(٢٥) على عبد المعطى، المرجع نفسه، ص:٦٣.

(٢٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص٦٧.

(٢٧) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٨.

(٢٨) أرسطو، السياسة، الكتاب الرابع، الباب العاشر، الفقرة ٨ نقلا عن: على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٦٨.

(٢٩) محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى، جـ٢، مرجع سابق، ص: ٢٢٣.

(٣٠) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٢٥.

(٣١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ١٢٥.

(٣٢) يميز أرسطو بين الدولة والحكومة: فالدولة عبارة عن اجتماع للمواطنين بينما الحكومة هى اجتماع أولئك المواطنين القابضين على زمام السلطة فى مجتمعهم وليدبروا شئونه فالحكومة وسيلة ملموسة وحقيقية لتنفيذ أهداف الدولة ومزاولة وظائفها السياسية والخلقية، وبينما تتغير الحكومة بتغير القابضين على السلطة العليا فى المجتمع، لا تتغير الدولة، مطلقاً، إلا بتعديل دستورها، وتتشكل الحكومة فى دولة أرسطو على أساس من عراقة الأصل والميلاد أو الثروة أو العدد. على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٤٨، كذلك غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:١١٤.

(٣٣) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صك٨١.

(٣٤) ويبدو أن الفرق الوحيد بين معالجة أفلاطون وأرسطو للموضوع هو أن الأول يصف الدولة الدستورية بأنها تلك التى تخضع للقانون، ويصفها الثانى بأنها تلك التى تحكم للصالح العام، وفى ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية، فإنه قد رأى أن الوصيفين يكادان أن يؤدبا إلى نتيجة واحدة سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات:١٢٨-١٢٩.

وهو الملاحظ أن أرسطو قد أدرج النظام الديمقراطى ضمن الصور الفاسدة لأنه هو الذى حكم على أستاذ أستاذه بالاعدام.

(٣٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٨٢.

(٣٦) أرسطو، السياسة مرجع سابق، ص:١٩٧.
(٣٧) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:٧٠.
(٣٨) نفس المرجع، نفس الموضع.
(٣٩) يستعمل أرسطو كلمة Poitie أو Politeia فى تسمية هذه الحكومة وهى كلمة يمكن أن تطلق على جميع نظم الحكم، وقد سبقه فى استعمالها كثيرون منهم هيبودام وأفلاطون. وأصدق ترجمة لها هى الدستور.
ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، هامش ص:٨٣.
(٤٠) نيقولا ميكافيللى، الأمير، تراث الفكر السياسى، قبل الأمير وبعده، ط١١، تعريب خيرى حماد(بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢) ص:٢٢٦.
(٤١) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صفحات: ٨٣-٨٤.
(٤٢) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٨٥.
(٤٣) لأن الغنى الفاحش يولد الغرور والعنجهه ويبعث على الاستهتار بالسلطة والاستهزاء بالقانون.
(٤٤) لأن الفقر وأن كان يجبل النفس على الخضوع واليأس فانه يخلق فيها الحقد والحسد.
(٤٥) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ٧١.
(٤٦) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى،مرجع سابق، صفحات:١٣٢-١٣٣.
(٤٧) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق،ص:٧٣.
(٤٨) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات:٧٣-٧٤.
(٤٩) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، الكتاب السادس، الباب الحادى عشر، فقرة ١، ص:٣٤٥.
(٥٠) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٥٤.
(٥١) أرسطو السياسة، مرجع سابق، ك٦، ب١١، ف٤، ص:٣٥٧.
(٥٢) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٥-٧٦.
(٥٣) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٣٢.

(٥٤) أرسطو، السياسة ، مرجع سابق، ك٦، ب١١، صفحات:٣٤٥-٣٥٧، وكذلك: عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص:٧٤.

(٥٥) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات: ٧٦-٧٧.

(٥٦) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، صفحات: ٤٧-٤٨.

(٥٧) أرسطو السياسية، مرجع سابق،٩٨،٣٣، ١٠٢-١٠٦.

(٥٨) لكن هذه كانت مجرد أمنية لأرسطو، ولا يصح أن تعد بمثابة تعبير أو تصوير للأوضاع القائمة اذا ذاك، فلا يصح أن يظن أن طبقة المواطنين - فى دولة مثل أثينا- كانت طبقة مترفة لا تعرف من ضروب العمل غير الاشتغال بالشئون السياسية، سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ٣.

(٥٩) وحيث أن اليونانين عامة لديهم تفوق ذهنى، كما أوضح أرسطو وفقا للنظرة السائدة فى اليونان القديم - فانهم لا يمثلون مصدر للرق - والغريب فى الأمر أن أرسطو - ذلك المفكر الواقعى - نجده وقد تأثر بالعصبية اليونانين وهم البربر. أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص:٢٢٧.

(٦٠) حورية مجاهد، الفكر السياسى، من أفلاطون إلى محمد عبده، مرجع سابق، ص:٨٨.

(٦١) حسن الظاهر، دراسات فى تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:٦٤.

(٦٢) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٢٩.

(٦٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صفحات: ٧٥-٧٦.

(٦٤) ويرى الدكتور متولى، أن ذلك أن دل على شئ فانما يدل على أن كلام أرسطو قد حمل فى طياته معنى التحول عن رأيه السابق بيانه بصدد الرق متولى، الوجيزفى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص:٧٦.

(٦٥) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص:١٦٢.

(٦٦) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، ص:٣٣١.

(٦٧) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق ،ص ١٢٢.

(٦٨) حسن الظاهر، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابقن ص٦٦.
(٦٩) فؤاد شبل، الفكر السياسى، مرجع سابق، ص١٢٢.
(٧٠) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص٦٦.
(٧١) ومن الجدير بالذكر أن أرسطو يبغض البا لأنه أشبع الوسائل غير الطبيعية فى تحصيل الثروة، لأنه مبادلة المال بالمال، فهو ربح يأتى عن طريق النقود نفسها وليس من عروض التجارة وهى الأشياء الطبيعية التى تجلب الربح (فالنقود لا تلد نقود) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى، مرجع سابق، ص٢٢٧.
وكذلك : فؤاد شبل، المدينة الفاصلة،مرجع سابق،صفحات ٢١-٢٢.
(٧٢) إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص١٢٥.
(٧٣) حسن الظاهر، دراسات فى الفكر السياسى، مرجع سابق، ص٦٧.
(٧٤) أرسطو، السياسية، ك٨، ب١، ف٢، ص٣٨٢.
(٧٥) أرسطو، السياسية، ك٨، ب١، ف٢، ص٣٨٣.
(٧٦) على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص٧٧.
(٧٧) على عبد المعطى، المرجع السابق، ص٧٨.
(٧٨) المرجع السابق، ص٧٨.
(٧٩) أرسطو، السياسة، ك٨، ب١، ف٢،ص ٣٨٧
(٨٠) محمد عبد المعز نصر، الثورة والمجتمع الاشتراكى (الاسكندرية : مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٦٦)، ص٣٣.
ولمزيذ من المعلومات عن علل الثورات فى الحكومات الدستورية والأوليجاركية والأرستقراطية والملكية، انظر : على عبد المعطى، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، صفحات :٨١-٨٢.
(٨١) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص١٦٤.
(٨٢) على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق ص١٦٦.
(٨٣) أرسطو، السياسة ، مرجع سابق، ص٤٠٠.
ويرى الدكتور إسماعيل سعد رغم ذلك – أن أرسطو قد خلط بين الثورة والانقلاب . إسماعيل سعد، المجتمع والسياسة، مرجع سابق، ص٥٦.
(٨٤) أرسطو، السياسة، مرجع سابق، ص:٤١٢ وما بعدها، وكذلك: على عبد المعطى – الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص٨٣.
(٨٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، ص٧٨.

(٨٦) قد يقال أن أفلاطون قد سبق أرسطو - فى كتابيه " السياسى" و" القوانين- فـى مسـألة تأكيد سـيادة القـانون، غـير أنـه يجـب أن يكـون واضـحا أن أفلاطـون حينما أشـار إلـى ذلك قد جعل مـن تلـك الدولـة – المخـتلطة – درجـة تلـى فـى صـلاحيتها دولـته المثالية، فـى حين أن أرسطو قد اعتبر دولـة القوانيـن أسـمى صـور التنظـيم السياسـى فأعطاهـا صـفات الـتفوق والامتياز على ما عداها من أشكال ونظم الحكم الاخرى.

على عبد القادر، تطور الفكر السياسية، مرجع سابق، ص: ١٤٥، وكذلك :غانم صالح الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، صفحات : ١٠٩-١١٠.

(87) G. Sabine, T. Thorson, A History of political Theory (Halt:Saunders International Editions, 1973), P.227.

(٨٨) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، ص٧٢.

(٨٩) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى،جـ٢، مرجع سابق، صـ:٢٣٤.

(٩٠) سباين، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ:١٢٤.

(٩١) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، صفحات:١١٣ – ١١٤.

(٩٢) لمزيد من التفصيل: انظر: على عبد القادر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق صفحات: ١٦٠- ١٦١.

(٩٣) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق، صـ ٦٧.

(٩٤) ومن ثم يسهل عليها أن تحظى برضاء الشعب. متولى، المرجع السابق صـ ٧٨.

(٩٥) ثروت بدوى، أصول الفكر السياسى، مرجع سابق، صـ ٨٨. وكذلك: غانم صالح، الفكر السياسى القديم، صـ ١٢٨.

(٩٦) عبد الحميد متولى، الوجيز فى النظريات والأنظمة السياسية، مرجع سابق صـ ٨٠.

(٩٧) مارسيل بريلو جورج لسكييه، تاريخ الأفكار السياسية، مرجع سابق، ص:١٩٠.

(٩٨) متولى، الوجيز، مرجع سابق، صـ: ٨٢.

(٩٩) عبد الرحمن خليفة، مقالات سياسية، مرجع سابق، صـ ٢٣١.

(١٠٠) من أمثال فلسفات الرواقية والأبيقورية والكلبية.

إبراهيم شلبى، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص: ١٣٦.

الفصل السادس
الفكر السياسى عند الرومان

الفصل السادس

الفكر السياسى عند الرومان

إذا كانت فكرة السيادة من أهم الأفكار السياسية عند الرومان – كما يرى صاحبا المدخل – فانه يطيب الباحث أن يعرض العصور الثلاثة التى مرت بها الدولة الرومانية القديمة – الملكى، الجمهورى، والامبراطورى – مبيناً من تقع فى يده هذه السيادة، ومدى ما حققته الدولة من اعلاء لفكرة الإرادة العامة خلال هذه العصور، لينتقل بعد ذلك إلى عرض أهم المفكرين الذين عظموا هذه الفكرة وأعلوا من شأنها.

أولاً: **العصر الملكى**:

استمر هذا العصر فترة تجاوزت مائة عام، وكما كان الحال بالنسبة للطبقات الاجتماعية فى المجتمع الرومانى، فكانت هناك طبقة الأحرار - التى تماثل طبقة المواطنين فى أثينا – وطبقة الأرقاء التى كانت تشكل قاعدة الهرم الطبقى[1].

وقد انقسمت المؤسسات السياسية فى هذا العصر إلى ثلاث عناصر أساسية هى:

١- الملك.

٢- مجلس الشيوخ: يتكون هذا المجلس من رؤساء القبائل الذى كان الملك يستشيرهم فى القضايا الهامة، والذين يباشرون سلطة الملك بعد موته حتى يتولى الملك الجديد شئون الحكم.

٣- مجلس الشعب: يضم هذا المجلس فى عضويته جميع الرجال الأحرار، وتتمثل اختصاصاته فى اقتراح القوانين وتقرير أمور السلم وإعلان

حالة الحرب وعقد المعاهدات ومباشرة المشروعات المتعلقة بالشئون المدنية والقضائية[٢].

ثانيا: العصر الجمهورى:

تأسس هذا النظام عقب اقصاء آخر الملوك الرومان، وكان نتيجة لعدة صراعات طبقية حادة انتهت بانصهار الطبقات فى طبقة واحدة هى طبقة المواطنين الرومان التى كان لها حق التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، واستمر هذا العصر حتى اعلان النظام الامبراطورى فى القرن الأول الميلادى[٣].

وتتمثل الهيئات السياسية فى هذا العصر فى انتقال منصب الملك إلى هيئة جديدة هى هيئة القناصل، حيث ابتدع الرومان هذا النظام الذى أساسه قيام مجلس الشعب بانتخاب قنصلين كل عام، ولا يجوز تجديد فترة رئاسة كل منهما إلا بعد مضى عشرة أعوام تالية، وإلى جانب هيئة القناصل وجدت هيئتا مجلس الشيوخ ومجلس الشعب[٤].

ثالثا: العصر الإمبراطورى:

بدأ هذا العصر فى القرن الأول الميلادى: فحينما استقرت أمور الجمهورية فى الداخل، وأستتبت أوضاعها، وإزدهرت أركانها، اتجهت نحو التوسع الخارجى، وبدأت تضم اليها العديد من المدن الإيطالية، مما مكنها من اقامة الامبراطورية الرومانية التى تخضع لحكم مركزى، وتنقسم إلى امارات يتولى حكم كل منها حاكم رومانى[٥].

أما عن المؤسسات السياسية فى هذا العصر فقد أعلن الامبراطور أغسطس ابقاءه فى بادئ الأمر على نفس المؤسسات السياسية التى كانت

موجودة فى العصر الجمهورى والتى تمثلت فى مجلسى الشيوخ والشعب، إلا أن الامبراطور أغسطس ما لبث أن عدل عن هذه المؤسسات واصبح يستأثر بالسلطة وحده(٦).

هذا بالنسبة للنظام، فإذا ما انتقلنا إلى الفكر وجدنا أن الرومان لم يحاولوا دمج الفرد فى الدولة – كما فعل الاغريق – ولم يحاولوا الاقلال من أهمية الدولة كما فعل الأبيقوريون(*)، ولكنهم فصلوا الفرد عن الدولة، وجعلوا لكل منهما حقوقاً وواجبات، ونظروا إلى الدولة على أنها وجدت أساساً للمحافظة على حقوق الأفراد، وأنها شخص قانونى أيضاً له حقوق يجب حمايتها من الآخرين، ومن الدولة(٧).

فمنذ بداية تطور الرومان اقتنعوا بأن للمجتمع سلطة أمرة غير محدودة ولا يمكن التنازل عنها لشخص ما، وقد أطلقوا على فكرة السيادة المطلقة اسم Imperium ووصفوها بأنها العلامة المميزة للمجتمع(٨).

وتؤكد فكرة السيادة هذه دعوة بوليبيوس(**) إلى النظام المختلط الذى يقوم على أحسن ما هو موجود فى الأنظمة الثلاثة: الموناركية والأرستقراطية والديمقراطية، بحيث أن قوة هذا الاختلاط لا تسمح لنا بأن نقول أن هذا النظام موناركى أو ارستقراطى أو ديمقراطى.

(*) اعتبرت الأبيقورية – ٣٤١- ٢٧٠ق.م – أن الغرض الأسمى للحياة هو تحقيق السعادة للفرد، وعرفت السعادة بأنها اشباع الرغبات الروحية والثقافية والمادية بكل فرد – ورأت أن الحياة السياسية عبء ثقيل، فالرجل العاقل عندهم لا يشترك فى الحياة العامة إلا إذا حملته على ذلك مصالحه الشخصية – ويتساوى عندهم نظام الحكم الاستبدادى ونظام الحكم الديمقراطى.
لمزيد من التفصيل عن الأبيقورية راجع : محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى : جـ٢، أرسطو والمدارس المتأخرة (الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠) ص: ٣٥٧ وما بعدها.

(**) يعد بوليبيوس – ٢٠٤-١٢٢ق.م – الثالث من بين المؤرخين اليونانيين الكبار، إذ سبقه فى مثل هذا العمل هيردوت وثيوديدس.

كما أن الشعب عند بوليبوس هو صاحب السلطة العليا، فلا يمكن تقرير أى قانون دون موافقته، إذ أن لـه حق قبول أو رفض أى قانون، كما أن كلمته هى العليا فى مسألتى السلم والحرب، وهو القاضى الحكم فى معظم القضايا، كما أنه هو الذى يوزع الوظائف على من يستحقونها(٩).

. ومما يؤكد اعلاء بوليبيوس لارادة الشعب دعوته إلى تعادل وتوازن السلطات(*). فلا تقضى سلطة الامبراطور على سلطة مجلس النواب ولا هذه

ولا تلك على سلطة الشعب.

وقد كان لأفكار بوليبيوس أكبر الأثر على شيشرون(**) حيث أخذ عنه إعجابه بدستور روما، ورفضه لجمهورية أفلاطون الخيالية رغم اعترافه بجماله، ومنادلته بنظرية الدساتير المختلفة، وبتعادل السلطات، وبالتحام الأرستقراطية بالديمقراطية(١٠).

وقد عرف شيشرون الدولة بأنها "مصلحة الناس المشتركة " وعرفها كذلك بأنها " مجتمع القانون Community Of Law " أى أنها يجب أن تقوم على حكم القانون Rule of law وأنها لن تعمر طويلاً إذا لم تعترف وتسلم بالحقوق والواجبات التى تربط رعاياها بعضهم ببعض. أى أن الدولة عنده رابطة معنوية، أو مجموعة من البشر يمتلكونها، وقانونها بالمشاع فيما بيهم ويخلص من ذلك إلى ثلاث نتائج:

١- تستمد الدولة سلطتها من قوة أفرادها مجتمعين، فهم سر وجودها وسر بقائها على مر الزمن.

(*) ولا شك فى أثل ذلك على نظرية فصل السلطات عند لوك ومونتسكيه.

(**) (١٠٠-٤٣ق.م)

٢- السلطة السياسية لا يمكن أن تتصف بالشرعية مالم ترتكز على الإدارة العامة للشعب.

٣- الدولة نفسها وقوانينها كلها تخضع للقانون الأعظم، وهو قانون الاله أو القانون الطبيعى الذى يمثل أعلى قواعد الحق والعدالة.

وحيث أن الناس يخضعون لقانون واحد، وحيث أنهم جميعاً يتصفون بالمواطنة، فانهم فى رأيه يجب أن يكونوا متساوين، ولكنه من ناحية أخرى يؤكد على "خصوصية المساواة " فالبشر غير متساوين علماً ولا معرفة ولا يمكن أيضاً أن نسوى بين الناس فى الثروة والملكية، كما أن المساواة فى الملكات والقدرات العقلية مستحيلة، وعلى ذلك فإن الحقوق القانونية هى التى يجب أن تكون متساوية[١١].

من هنا يمكن القول أن شيشرون قد أكد على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية[١٢].

أما ابيكتتيوس(*) فقد هاجم الطغيان والطغاة هجوماً مراً، وقرر أن كل صنوف العذاب لايمكن أن تقضى على حرية الإرادة وسار ماركوس أو - ريليوس(**) فى نفس الطريق الذى سار فيه ابيكتتيوس فقرر أنه لا يوجد هناك من يستطيع أن يقضى على إرادتنا الحرة[١٣].

تعقيب:

إذا كان الرومانيون قد رأوا أن سلطة الحاكم لابد أن تكون مستمدة من الشعب، وأن القانون هو أعلى أداة سياسية فى الدولة، وهو الوسيلة التى يتمكن

(*) ولد عام ٥٠ م.

(**) ولد عام ١٢٠م .

بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم، إلا أن هناك بعض الانتقادات التى يمكن أن توجه اليهم والتى تتمثل فيما يلى:

١- عمل الرومان على نشرمبادئ الاخاء والمساواة، ووضعوا مبدأ مساواة جميع الأفراد أمام القانون، وحاربوا فكرة التميز العنصرى التى سادت فى عصر الاغريق[١٤]، فى الوقت الذى كانت توجد فيه بعض الطبقات الاجتماعية – عندهم – مثل طبقة الأحرار وطبقة العبيد، هذا إلى جانب نظرتهم إلى الشعوب المجاورة لهم على أنها شعوب متأخرة، واطلاقهم أسماء مزرية عليهم مثل البرابرة.

٢- كان الملك – فى العصر الملكى- يستشير مجلس الشيوخ فى القضايا الهامة، ويقدم المجلس النصيحة إلى الملك، ولكنه لم يكن ملزماً بالأخذ برأى هذا المجلس.

٣- إذا كانت المؤسسات السياسية فى العصر الجمهورى قد انقسمت إلى ثلاث أقسام – هيئة القناصل ومجلس الشيوخ ومجلس الشعب – إلا أن هذا العصر قد شهد تعاظم دور مجلس الشيوخ على حساب الهيئات السياسية الأخرى.

فقد مارس هذا المجلس دوراً فعالاً فى المسائل الخاصة بتنظيم الامتيازات المالية والسياسية والاجتماعية، كذلك فى المسائل المتعلقة بمراقبة وتوجيه العلاقات الخارجية كعقد المعاهدات وتعيين السفراء[١٥].

٤- انخفضت سلطة مجلس الشيوخ – فى العصر الامبراطورى – خاصة فيما يتعلق بالمسائل الخارجية، كما فقد هذا المجلس سلطاته الانتخابية التى كان قد انتزعها من مجلس الشعب، وبالتدريج أصبح الامبراطور يستأثر بالسلطة وحده[١٦].

٥- اعتنق الرومان الرأى القائل بالنشأة الطبيعية للدولة – كما اعتنقه الاغريق من قبل – ومع ذلك لم يحاولوا ايجاد نظرية العقد الاجتماعى لتبرير نشأة الدولة، ولكنهم فى نفس الوقت كونوا نظرية عقد حكومى نقل به الشعب سلطته إلى الحاكم، بهذا النقل أصبح للحاكم سلطة مطلقة ليس للشعب أن يسحبها منه والرومان بهذا لم يعترفوا للشعب بحق الثروة اطلاقا[١٧].

٦- اخضع الرومان العالم الغربى كله لحكمهم، ولم تتحقق لهم الوحدة إلا عن طريق القضاء على الحريات، والانتقال من الحكم الجمهورى الديمقراطى إلى الحكم الديكتاتورى المستبد.

٧- أكد شيشرون على أهمية السلطة الشعبية أو مبدأ الرضا الشعبى Popular Consent كأساس للحكومة الشرعية وللحرية الفردية[١٨]، غير أمن ما يؤخذ على شيشرون هو أنه لم يحدد على وجه الدقة كيفية ممارسته أو تطبيقه، فلم يبين مثلاً الشخص أو الهيئة التى تملك حق التحدث باسم الأمة أو الشعب.

الخلاصة:

إن نظرية تأليه الحاكم كانت القاعدة المسيطرة فى الفكر القديم – المصرى والهندى والصينى والرومانى- ففى مصر كان فرعون يعتقد فى نفسه وتعتقد الرعية فيه أنه ينحدر من أصلاب الألهة، ثم وصل الأمر فى عهد الأسرة الرابعة والخامسة إلى أن لقب فرعون بلقب "رع" أى الأله فى اللغة المصرية القديمة، فأصبح بذلك لا يستمد سلطته من الألهة فقط بل أصبح هو نفسه الها فوق البشر.

وفـى الـهند القديمـة سـاد الاعتقاد كذلك بـأن القوى الألـهية هى الأساس لكل قـانون وهـى المصـدر الأول لكل نظـيم سياسـى واجـتماعى، وكذلك قوانين "مـانو" وهـى أقدم الآثار الـهندية تمنح الملوك سلطات دينية مستمدة مباشرة من الإلــه الأكـبر "بـراهما" فهـم أنصـاف الـهـة فـى صـور آدمـية، ومـن ثـم وجـب عبادتهم.

وفـى الصـين القديمـة أقـام دسـتور" جـو" أقدم الأثـار الديـنـية سـلطات الامبراطور على أساس دينى لأنه يحكم نيابة عن الألـهة ووفق إرادتهم.

وفـى المـدن الرومانـية القديمـة كـان القـانون يختلط بالعقـائد، وقد بـدأت روما حياتهم السياسية منذ تأسيسها سنة ٧٥٤ق.م بنظام ملكى مطلق حيث كان الملك وهو رئيس الديانـات يقرر القوانين ويفسرها تبعاً لما يراه مطابقاً لإرادة الآلـهة.

وفى العصر الامبراطورى كانت ديانة الامبراطور هى الديانة الرسمية للدولـة وهو كاهنها الأكبر وإليه تقدم القرابين وتقام من أجلـه الشعائر، ووصل الأمـر قبل ظـهور المسيحية بقليل إلى أن كان الامبراطور ينتقل وبعد وفاته إلى مصاف الآلـهة وتصبح عبادته هى الديانة الرسمية للدولة.

هوامش الفصل السادس

(١) غانم صـالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص: ١٥١-١٥٢.

(٢) علـى عبد المعطـى محمـد، الفكـر السياسـى الغربى، مرجـع سابق، ص: ٩٠.

(٣) غانم صـالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص :١٥٤-١٥٦.

(٤) على عبد المعطى محمد، المرجع السابق، نفس الموضع.

(٥) غانم صـالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص:١٥٧.

(٦) بطـرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٤٥.

(٧) ـــــــــــ ، المرجع السابق، ص:٤٨-٤٩.

(٨) علـى عبد المعطـى محمـد، الفكـر السياسـى الغربى، مرجـع سابق، ص: ٩٩ وما بعدها وكذلك:

- William Ebenstein, Great political Thinkers (lllinis:Dryden press, 1969) p:110 ets.
- Frank W.Wallbank, polybius and the roman stat, in James V.Doenton, Jr, and David k, Hart Eds. Perspective on political philosophy, vol. 1, (New York: Holt, Rinehart and Winston, inc. 1971), pp: 189-191.

(٩) علـى عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابقن ص:١٠١-١٠٦.

(١٠) وقد اكتسبت هذه الفكرة أهمية بالغـة فـى العصـر الحديث، إذ استخدمها كثير من المفكرين من أمثال لوك وروسو فى تبرير الحرية الفردية.

ومن الواضـح هنا إختلاف شيشرون عن فلاسفة اليونان الذين قرروا التفاوت بين الأفراد.

- Ebenstein, Great Political Thinkers. Op. cit, p:122.
- Doyle (Phyllis), A History of political Though (London: Jonathan Cope, 1963). Pp:20-25.

(11) George Sabine, A History of political Theory. Op. cit, pp: 163-165.

وكذلك عباس العقاد، فلاسفة الحكم فى العصـر الحديث(القاهرة : دار المعارف، ١٩٥٠).

(١٢) لمزيد من التفصيل راجع:

على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص: ١٢٣-١٢٧.

(١٣) بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص: ٥٣.

(14) Michael Curtis, The Great Political Theories, vol. 1(New York: A von Books, 1973) p:113.

(١٥) غانم صالح، الفكر السياسى القديم، مرجع سابق، ص : ١٥٦.

(١٦) بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق، ص:٤٩.

(17) Ebenstein, Great Political Thinkers, op. cit, p:124.

(١٨) راجع فى ذلك:

- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص:٣٨-٣٩.
- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص:٥١.
- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقة الإسلامى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤) ص: ١١٣-١١٤.

الفصل السابع

الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية

الفصل السابع

الفكر السياسى فى العصور الوسطى المسيحية

تمهيد:

تبدأ العصور الوسطى فى القرن الخامس الميلادى- عام ٤٦٧م – بعد أن انهار صرح الامبراطورية الرومانية الغربية وتمزقت أوصالها بسبب تدهور الأحوال الاقتصادية فى الداخل والغزوات التى كانت تتعرض لها على أيدى القبائل الجرمانية من وقت لآخر مما أدى إلى إنتشار هذه القبائل فى مختلف أرجاء القارة الأوربية.

وقد حملت القبائل معها شرائع وعادات المجتمعات الريفية فكان ذلك ايذانا بقيام الاقطاع فى أوربا.

وفى نفس الوقت كانت المسيحية قد استقرت دعائمها بعد الاعتراف بها كدين رسمى للامبراطورية الرومانية.

وفى القرن السابع الميلادى بدأت بلاد الشرق الأوسط تشهد مولد حضارة جديدة ونهضة كبرى بظهور الإسلام الذى أتى بدستور شامل لتنظيم الحياة الفردية والجماعية فى كافة آفاقها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والذى تكونت فى ظلاله إمبراطورية ضخمة مترامية الأطراف تمتد من اواسط آسيا إلى المحيط الأطلنطى.

وعلى ذلك فإن دراسة الباحث للفكر الوسيط تقتصر على عرض مفهوم هذه النظرية – الإرادة العامة – فى الفكرين المسيحى والإسلامى من خلال توضيح العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

أولاً: مفهوم النظرية فى المسيحية:

إن الرأى الشائع بالنسبة للدين المسيحى، أن هذا الدين لم يتعرض لنظم الحكم، بل تركها لجهود البشر يتصرفون فيها، ويتخذون منها ما يرونه مناسباً لأحوالهم الدنيوية، محققاً لمصالحهم فى هذه الحياة، واكتفى الدين بالدعوة إلى الفضائل الخلقية اللازمة لإسعاد المجتمع البشرى فى الدنيا والآخرة، وترك ما لقيصر وما لله لله.

ولكن الباحث يلاحظ أن المسيحية قد ساهمت بنصيب كبير فى تزكية وتأييد نظرية الإدارة العامة، فنظرية الإدارة العامة تقوم على دعائم أخلاقية، ولها أصول يجب أن تراعى حتى لا تخرج عن معناها السليم.

وهذه الدعائم وتلك الأصول – التى تبنى عليها الإدارة العامة – دعا إليها الدين المسيحى صراحة، إذ قضى بإقامة العدل بين الناس، وأوجب الرحمة والبر والإحسان ببنى الإنسان، وتطلب المساواة بين البشر بصرف النظر عن أوضاعهم الاجتماعية، فالانسان فى ذاته جدير بالاحترام باعتباره إنساناً لا أكثر، والناس جميعاً من خلق الله لا فرق بينهم، وإليه يرجعون حيث يحاسبون على أعمالهم الدنيوية[١].

إن الله وحده – وهو المسيطر على هذا الكون – قد فرض على الإنسان فى الحياة الدنيا إقامة العدل والبر بغيرهن وأخذ الناس جميعاً بالرحمة. هذه هى قوانين الله العليا التى يجب أن تخضع لها قوانين الدولة، وأن تسترشد بها كافة الأحكام الوضعية.

ومن ثم فإن المسيحية بما دعت إليه من أحكام خلقية وفضائل نفسية[٢]، على رأسها صفات العدل، والاحسان واحترام بنى الإنسان، وبما رسمته من حدود الإرادة العامة، بل وتغذيتها، وتدعيمها فى نفوس البشر[٣].

ولكن إذا كان السلطة هنا ذات مصدر إلـهى، أو بعبارة أخرى إذا كانت السيادة تأتى من اللـه فكيف يمكن تحديد صاحب الحق فى مباشرتها.

لقد تولت الإجابة عن هذا السؤال نوعان من النظريات الثيوقراطية هما:

١ـ نظرية الحق الألـهى المباشر: (*)

يذهب أنصار هذه النظرية إلى أن قوة عليا – قوة اللـه – هى التى أوجدت السلطة السياسية، وهى التى عينت الشخص – أو الأشخاص أو الأسرة- الذى يكون لـه حق الحكم السياسى فى الدولة، وعلى ذلك فسلطة الملوك مستمدة من اللـه تعالى الذى اصطفاهم وأيدهم بقوته ليرعوا مصالح الأفراد الذين يجب عليهم الطاعة[٤].

(*) طلق رجال الفقه الفرنسى على هذه النظرية اصطلاح Doctrine du droit divin Surnaturel، ويطلق عليها رجال القانون الدستورى المصرى اصطلاح نظرية لتفويض الألـهى الخارج عن إرادة البشر.

- السيد صبرى، مبادئ القانون الدستورى(القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٤٩)، ص١٢ إلا أن الدكتور عبد الحميد متولى ينتقد هذه التسمية لسببين:

أولـهما : أن اصطلاح الحق الألـهى هو الترجمة الأدق للاصطلاح الفرنسى المقابل droit divin.

وثانيهما: لأن كلمة التفويض تنطوى على معنى توكيل، والموكل كما هو معلوم لـه حق عزل الوكيل، كما أن لـه أن يقوم إذا شاء بعمل الوكيل، وليس ذلك المعنى مما تقصد إليه النظرية.

- ويضيف إلى ذلك أن الشطر الثانى من تلك التسمية التى فضل وضعها لتلك النظرية وهى " الحق الالـهى المباشر " لم يكن ترجمة حرفية للشطر المقابل فى التسمية المعروفة لدى الفقهاء الفرنسيين وهى droit divin surnaturel إذ أن الترجمة الحرفية هى ما يتجاوز حدود القوى الطبيعية " ويعلل ذلك بأن الذوق اللغوى والعلمى لا يستسيغ هذه الترجمة الحرفية، ولا يستسيغ كذلك الترجمة الاخرى وهى نظرية التفويض الالـهى الخارج عن إرادة البشر" لأنها ترجمة لا تدل على شئ من مدلولـها، وإن دلت على شئ فقد تدل على أن هناك من الناحية الاخرى تفويضا الـهيا غير خارج عن إرادة البشر.
- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى(الاسكندرية : دار الثقافة، ١٩٥٢، ص:٢٣١.

وكان الاعتقاد السائد عند المسيحين أن الحاكم وما يصحبه من أجهزة الاكراه والعقاب – أى التنظيم السياسى كله- هو نتيجة لطبيعة الإنسان الفاسدة ، وأن اللـه فرض هذا النوع من الحياة على الإنسان بسبب" الخطيئة الأولى" ومن ثم فعلى الإنسان أن يطيع الحاكم أيا كانت تصرفاته، إلا عندما يتدخل فى تعاليم الكنيسة، على أساس أن تلك، هى إرادة اللـه[٥].

وقد بنى آباء الكنيسة الأوائل نظرتهم عن الحق الألـهى فى الحكم، أو النشأة المقدسة للدولة على قول الرسول بولس بخضوع جميع الناس للسلطات العليا، ذلك لأن اللـه هو الذى وضع هذه السلطات فى أيدى الملك[٦].

ومن ثم فقد ترددت هذه النظرية على ألسنة الكثير من رجال الكنيسة مثل القديس بيير و القديس لمبرواز[٧].

٢- نظرية الحق الالـهى غير المباشر:

يرى أصحاب هذه النظرية أن اللـه قد رتب الحوادث بشكل معين بحيث يقوم فرد أو أسرة بأعباء الحكم فى وقت معين، فاللـه لا يختار الملوك بارادته مباشرة ولكن العناية الألـهية توجه الحوادث وإرادات الأفراد توجيها يصبح معه هذا الاختيار أمراً لازماً لا مناص منه، ومن ثم فإن السلطة تأتى من اللـه إلى الحكام بواسطة الشعب واختياره[٨].

ولقد كانت هذه النظرية فى الواقع أول محاولة للحد من السلطات المطلق للملوك فى العصور الوسطى المسيحية. وتفصيل ذلك أنه استناداً إلى هذه النظرية فإن الملك لا يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً بقوته المادية، لأن القوة المادية لا تصلح سنداً لنظام سياسى دائم، ولا باعتبارها حقاً شخصياً رهيناً باختيار اللـه لـه، لأن اللـه لا يختار الحكام بإرادته المباشرة، ولا يصطفيهم باشخاصهم، ولكن الملك يمارس السلطة السياسية باعتبارها حقاً

شخصياً رهيناً باختيار الناس لـه وبالتعاقد بينه وبينهم باعتبارهم الوسطاء بينه وبين السلطة التى تأتى من اللـه[٩].

وعلى ذلك فإن هذه النظرية لا تلفظ فكرة الإدارة العامة بل تتسع لـها، إلا أن الإدارة هنا تكون مستمدة من إرادة اللـه[١٠].

وقد كانت هذه النظرية بمثابة تطور لنظرية الحق الإلـهى المباشر نشأت أثر الصراع الدينى بين الدولة والكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى إبان حركة الإصلاح الدينى.

فما لبثت الامبراطورية الرومانية أن انهارت فى القرن الخامس الميلادى حتى أصبحت الكنيسة مسيطرة على العالم المسيحى كلـه[١١]. وهو ما ساعد على تكييف علاقاتها بالسلطات الزمنية على أسس جديدة تسمح باخضاعها للكنيسة باعتبارها أنها هى التى تمثل الشعب المسيحى[١٢].

وبمقتضى هذا التطور أصبح من حق السلطة الروحية – البابا- بل من واجبها أن تمارس سلطتها على جميع المسيحيين بما فيهم الحكام أنفسهم.

ولم يلبث أن انبثق عن هذا المفهوم الجديد المبدأ الذى يذهب إلى أن الحاكم الزمنى يستمد سلطته ذاتها من الحاكم الروحى على أساس أن اللـه سلم " السيفين" معاً للبابا لذى احتفظ بأحدهما، وهو سيف السلطة الدينية، واعطى الثانى للحاكم الزمنى[١٣].

ولما كان البابا هو الذى يمنح الحاكم الزمنى سلطته فان لـه ايضاً أن يحرمه منها إذا هو لم يقم بالواجبات المفروضة عليه، وقد نتج عن ذلك أن بدأ البابا يفرض سلطته على الحاكم الزمنى[١٤].

وقد ظلت نظرية الحق الإلهى غير المباشر سائدة طوال قرنين تقريباً كانت للكنيسة فيهما اليد الطولى فى المجتمع الأوربى المسيحى.

ولكن نفوذ الكنيسة، وخاصة فيما يتصل بالشئون غير الدينية، بدأ يتقلص نتيجة لعدة عوامل اقتصادية واجتماعية وفكرية طرأت على أوربا فى هذه الفترة.

وقد كان من دعاة هذه النظرية جون سالسبرى(*)، الذى أهتم بوضع القيود على الحاكم عن طريق القانون الآلهى الأعلى والأسمى، وفى ظل هذا القانون يقوم الفرد بواجباته والتزاماته غير أن لـه فى نفس الوقت أن يقاوم الأمير أو الحاكم أن لم يحترم هذا الأخير القانون(١٥).

إن القوة والبطش والقضاء على الحريات وعدم الاهتمام بالمصالح العامة يبيح قتل الطاغية يقول سالسبرى أنه من القانون فقط قتل الطاغية، بل ومن العدالة والصواب أيضا، ذلك لأن من أستبد بالسيف لابد وأن يقتل بنفس السيف(١٦).

أن الأمير أو الحاكم عند سالسبرى يجب أن يكون خادما Minister للمصلحة العامة، وعليه أن يخدم زملائه خدام المجتمع، ويستمد سلطته وقوته من القانون الألهى، وعليه أن يؤدى واجباته على نفس الأسس(١٧)، كما يجب عليه أن يكون مسئولا عن إطاعة هذا القانون، وعن تحقيق العدالة والثراء الفضيلة وتنمية القيم.

وهكذا يقرر سالسبرى أن السلطة السياسية يجب أن تقام على أفكار القانون الألهى وعلى العدالة والفضيلة، كما يقرر أن حق الثورة على الطغاة هو واجب ملزم للجميع(١٨).

(*) رجل دين ومفكر سياسى إنجليزى ولد عام ١١١٠ وتوفى عام ١١٨٠م.

وقد كان من دعاة هذه النظرية أيضاً القديس توما الأكويني[*]، الذى التزم بالأصل الفلسفى الذى وضعه آباء الكنيسة فى العهد الأول، فهو يؤمن بقداسة السلطة من حيث مصدرها لأنها تأتى من الله الذى يريدها لعباده دفعا للفوضى فيما بينهم، إلا أنه لا يراها مقدسة فى طريقة إسنادها للحكام.

ومن ثم فقد رأى الأكوينى أن الحكومة تقوم قبل كل شئ لغرض أخلاقى، لذا يجب أن تكون لسلطة الحاكم حدود، وعليه أن يمارس سلطته وفقاً للقانون[١٩].

على أن يستمد القانون سلطته من الصالح العام لا من إرادة فرد أو إرادة مجموعة من الأفراد، ويعمل لتحقيق الصالح العام، وينفذه حاكم يمثل الشعب، ويكون الشعب قد وكل إليه مهمة تنظيم حياته[٢٠].

ولا يقتصر توما الأكوينى على القول بضرورة انتخاب الحاكم فقط، بل يؤكد على انتخاب من يعاون هذا الحاكم فى أمور الحكم، وذلك أستناداً إلى النظام الذى سنه الله لموسى، فكان موسى وخلفاؤه يحكمون بمعاونة إثنين وسبعين رجلاً حكيماً يختارهم الشعب، بينما كان الله نفسه يختار الملك[٢١].

ويظهر من آراء الأكوينى أنه كان يبغض الحكم الاستبدادى، ويجعل للشعب حق مقاومة الحاكم المستبد الظالم الذى يتجاوز حدود سلطته[٢٢]. ولكنه يقيد هذا الحق بشرطين:

الأول : ألا تمارس هذا الحق طائفة بعينها من الشعب، بل يجب أن يمارسه مجموع الشعب.

(*) (١٢٢٥-١٢٧٤).
- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٤٧.
- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص١١٨.

والثانى: أن ياخذ القائمون بالمقاومة على مسئوليتهم ألا ينتج عن حركتهم تلك مساوئ تفوق مساوئ الحاكم المستبد أو تعديلها[٢٣].

وقد سار فى نفس اتجاه الأكوينى مارسيليو أوف بادو[*]، الذى أعلى من شأن الإدارة العامة فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، والذى دبج نظاماً ديمقراطياً مثالياً لتنظيم الكنيسة والامبراطورية الرومانية على أساس المسئولية الروحية والزمنية للحاكم أمام الشعب، مع منح سلطات إيجابية للجماعة، وأوصى بإقامة حكومة من مجالس منتخبة لشئون الدولة والكنيسة[٢٥].

ويرى مارسيليو أن هناك نوعين أساسيين للقانون: الأول هو القانون المقدس وهو أوامر اللـه المباشرة، وغايته تنظيم أعمال البشر بطريقة تؤهلهم لنعيم الآخرة، والثانى هو القانون البشرى، وهو أوامر مجموعة المواطنين، وغايته تحقيق حياة فاضلة فى هذه الدنيا، وتصحبه قوة تنفيذية تكفل توقيع العقاب على من يخالفه.

كذلك يرى مارسيليو أن هذه الهيئة التنفيذية تنتخب بواسطة السلطة التشريعية – الشعب – ومهمتها هى التأكد من أن جميع أجزاء الدولة تقوم بأداء أعمالها على الوجه الذى يرمى إليه الصالح العام، فإذ أخفقت فللشعب حق إسقاطها[٢٦].

ومن الملاحظ أن هذه التفرقة – بين القوانين- ذات شأن كبير لانها توضح بجلاء أن رجال الدين لا يمكن أن تكون لهم سلطة، إذ أن سلطتهم لا تصحبها قوة تنفيذية فى هذه الدنيا، إلا إذا أمكن أن يضع المشرع فى أيديهم هذه القوة.

(*) (عاش بين عامى ١٢٧٥-١٣٤٣).

وقد كان مارسيليو أرسطياً فيما يتعلق بأنواع الحكومات إلا أنه أضاف هنا إضافة هامة وهى أنه فى النوع الصالح من الحكومات يعمل الحكام على تحقيق الصالح العام وفقاً لإدارة الشعب، بينما يعمل النوع الطالح منها على تحقيق صالح الحكام بدون موافقة الشعب أو المثول لإدارته(٢٧).

والحق أن فكرة الإرادة العامة قد ظهرت بوضوح أكثر فى كتابات القرن السادس عشر، حين بدأت الفلسفة السياسية تتصدى لحقوق الشعب قبل الحاكم الفردى ولسلطان الحاكم قبل الشعب.

ففى مصنفة" حق ولاة الأمور على الرعايا" الذى صدر عام ١٥٧٥ أعلن تيودور دى بيز De Beze أن الأمراء للشعوب لا الشعوب للأمراء، فلا ملك إلا بالشعب ومن أجل الشعب وأن الأمراء تربطهم بالشعوب عقود حقيقية، فإذا طرأ ما يخل بالعقد انقضت الالتزامات الناشئة عنه، وهكذا يكون للشعب حق مقاومة الملك إذا ما أخل بشروط العقد.

كما أن حق المقاومة هذا عند دى بيز لا يترك مباشرة لأفراد الشعب وإنما يتولاه عنهم ممثلوهم، فهو يرى فيهم الصورة الصادقة لإرادة الشعب، وهم الذين يقع عليهم واجب مقاومة الأمير الذى يخل بشروط العقد(٢٨).

وفى مصنفة التريخى ذى الهدف السياسى عن فرنسا القديمة الذى صدر عام ١٥٧٣ أوضح المؤلف البروتستانتى فرانسو أوتمان كيف أن نظام فرنسا القديم كان يعترف للشعب بممارسة إرادته العامة التى كان يباشرها عن طريق مجس طبقات الأمة، ومن ثم كان لممثلى الشعب حق خلع الملك ونقل التاج من أسرة إلى أسرة.

إن الشعوب هى التى نصبت الملوك لنفسها، ثم إن المواطنين ينصبون الملك ليكون حامياً عادلاً لا فاجراً، فإن أخل برسالته ففجر وجار كان للمواطنين

بوصفهم ذوى المصلحة أولاً وآخراً أن يثوروا عليه ويخلعوه ليختاروا غيره[٢٩].

وللمفكر البروتستانتى ايبير لانجو مصنف[٣٠]. يفيض بالاحتجاج على الطغيان وضعه باللاتينية ثم ترجم إلى الفرنسية ١٥٨١م، أعتمد فيه صاحبه على فكرة العقد الذى يربط الشعب بالملك ليؤكد حق مقاومة الأمير الجائر، مضيفاً لأنه لا يرى فى نقل سيادة الشعب إلى الملك تصرفاً نهائياً لا رجعة فيه، وإنما الأمر لا يتعدى تفويض الأمير فى مباشرة هذه السيادة ومن ثم كان للشعب أن يستردها منه إن أساء استعمالها.

فالأمير – فى رأى لانجو- إذا جار فى حكمه ولو يراع فى حكم البلاد العدالة والإنصاف، تكون مقاومته من قبل الشعب كله – كوحدة لا تتجزأ – فيجوز أن تكون المقاومة الفردية على حق وعادلة ولكنها مع ذلك تعد عصياناً غير جائز لأن الإرادة العامة هى وحدها صاحبة الحق فى الأمر بالمقاومة[٣١].

ولكن لانجو يعود فيقول أن الإرادة العامة ليست إرادة الشعب فى مجموعه أو إرادة الغالبية من أفراده، ليست الإدارة العامة هى إرادة هذا الوحش الكاسر ذى الملايين من الرؤوس، وإنما الإرادة العامة يتولى التعبير عنها ممثلو الأمة الذين فوضهم الشعب فى مباشرة حقه فى الإشراف على تصرفات الملك ومراقبتها فى مجلس طبقات الأمة والبرلمان، إن لهؤلاء وحدهم حق تقدير الجور والأمر بالمقاومة بما فى ذلك خلع الملك وتولية غيره[٣٢].

وفى اسكتلندا يكتب بيشامان سنة ١٥٥٧ رسالة عنوانها قوانين الملكية لدى الاسكتلانديين " يقول فيها: ان الشعب الذى يتلقى منه الملك جميع حقوهه، أسمى منه، وان لمجموع المواطنين قبل الملك ما له من سلطان قبل الواحد من المجموع، وأن الملك إذا جار يكون قد نكث بالميثاق الذى ربطه بشعبه، ومن ثم

يسترد الشعب حريته، وفى حربه الشرعية ضد الملك الجائر يستطيع الشعب أن يقبض عليه ويخلعه عن العرش ليعين غيره[٣٣].

وفى ألمانيا يقول جون أتيسيوس – عام ١٦٠٣ – فى " السياسة المثلى" نفس الأفكار البروتستانتية، ان الإخلال بشروط العقد الذى يربط الأمير بالشعب يتمخض عنه واجب الثورة على الأمير، لأن الشعب لم يفوضه فى مباشرة السيادة تفويضاً مطلقاً نهائياً وإنما تفويضه فيه كان مقروناً بشرط فاسخ[٣٤].

وفى أوائل القرن السابع عشر نجد نفس الأفكار ولكن بأوصاف جديدة، يقول فرانسو سواربيز فى مؤلفه "الدفاع عن العقيدة"[٣٥] عام ١٦١٣م، أن السلطة العامة إنما خلقت للصالح العام فإن هى تخلت عن هدفها تخلى عنها التأييد الشعبى، ومن ثم وجب حلها، وعاد الجميع إلى الحالة الإجتماعية السابقة على قيامها.

وخلاصة القول كما يرى أتين دى لابواتيى، فى كتابه "العبودية الاختيارية" الصادر عام ١٥٥٢م – أن السلطة الجائرة لا تقوم ولا تبقى إلا بقبول الناس إياها كسلاً لذا يكفى لكى يسترد الشعب حريته أن يعدل عن تأييده لها[٣٦].

إن التخلى عن نصره الجائر والانقضاض من حوله لكاف للقضاء على جوره، بل وعليه هو فإذ تخلى الناس عن الأمير الجائز فلم يناصروه ولم يتعاونوا معه ولم يسمعوا ولم يطيعوه تداعى ملكه وانهار، وأصبح الشعب حراً فى أن يختار بإرادته كما كان فى حالته الاجتماعية الأولى.

تعقيب:

يرى البعض أن لنظريتى الحق الألـهى المباشر وغير المباشر أهمية تاريخية لا يمكن أنكارها، ذلك لأن هذه النظريات ظهرت فى عصور كانت تختلط فيها الهيئات الدينية مع الهيئات السياسية، وكان الحكام – فى هذه العصور – يجمعون بين صفتى الملك والكاهن، وأعتمد سلطانهم الملكى على مركزهم ككهنة. ثم أن أهم مميزات هذه النظرياتك

١- أنها أكدت أن الدولة رسالة أخلاقية، إذ ما دامت الدولة من عمل اللـه فلابد أن تكون لـها رسالة أخلاقية سامية[٣٧].

٢- أنها وجهت الاهتمام إلى أهمية دور عامل هام ورئيسى فى تطور الدولة، فقد أوضحت دور الدين، وعملت على تطوير احساسنا به فى نطاق السياسة[٣٨].

ولكن على الرغم مما فى هذه النظريات من مميزات إلا أنها لا تنجوا من النقد وذلك للأسباب الأتية:

١- إذا كانت هذه النظريات قد صلحت للحكم فى عصور الجهل، فهى لا تصلح للحكم فى عهد العلم والعقل والفكر المستنير.

٢- رأى J.N Figgis أن السبب فى تدهور هذه النظريات يكمن فى الحقيقة التى مؤداها أن هناك اعتقاداً عاماً بالدور الأعلى للعقل، وأن الإيمان يجد مكانه الحقيقى فى المسائل الروحية[٣٩].

كما أن خطورة هذه النظريات تتمثل فى أن التسليم بأن السلطة روحية فى أصلها ومنشأها معناه تحطيم مبدأ مسئولية الحكام أمام الشعب، وقد أثبتت

البحوث الحديثة أن الملوك الكهنة حينما كانوا يحكمون الشعوب الأولى قد استغلوا صبغتهم الآلهية فى التنكيل بشعوبهم[٤٠].

٣- ومما يجانب الصواب وصف هذه النظريات بأنها دينية، فقد نسبت ظلماً إلى الدين للأحتماء وراءه، والواقع أن الأديان السماوية – سواء المسيحية أم الإسلام – لا تقر مثل هذه النظريات.

٤- إن جوهر نظرية الحق الإلهى غير المباشر لا يختلف عن جوهر نظرية الحق الإلهى المباشر، وذلك من ناحية كون الأمر وفقاً للنظريتين – فى اختيار الحاكم – هو إرادة اللـه تعالى، فهو حسب النظرية الأولى إرادة تعمل مباشرة فتختار الحاكم، وحسب النظرية الثانية إرادة تعمل بطريق غير مباشر وبواسطة إرادات الأفراد، تلك الإرادات التى يختار الحاكم مباشرة، وإنما تختاره مسيرة بالعناية الألهية.

والواقع أن هذه النظريات نودى بها فى أوربا لتبرير السلطة المطلقة للملوك، وأضفاء السند الشرعى عليها، وهى فى سبيل ذلك تحرم على الشعب تحريماً مطلقاً مقاومة الحكام حتى ولو كانوا مستبدين لأنهم ظل العناية الألهية، ووسيلة الانتقام الألهى لعقاب المفسدين فى الأرض.

٥- رأى توما الأكوينى أن تكون سلطات الحاكم محدودة أو مخففة Tempered حتى لا ينزلق بسهولة نحو الطغيان[٤١]، غير أنه لم يوضح الطريقة التى يمكن بها وضع هذه السلطات المحدودة موضع التنفيذ.

٦- ذهب الأكوينى إلى أنه لو فرض وانقلب الملك إلى طاغية مستبد فالأفضل ابقاءا على نظام لدولة أن تحتمله بصفة مؤقته ولا تثور ضده، لأن مخالفته تكون أشد خطراً على المجتمع من الاستبداد نفسه[٤٢]، ومن ثم تظهر موافقة الاكوينى الحذرة على مشروعية المقاومة.

٧- يقول توما الأكويني بضرورة انتخاب الحاكم، وضرورة انتخاب من يعاون هذا الحاكم فى أمور الحكم، وذلك استناداً إلى النظام الذى سنه اللـه لموسى[٤٣]. ولكن إذا كان نظام الانتخاب يتفق هنا مع من يعاون الحاكم، فإنه لا يتفق مع الحاكم الذى اختاره اللـه تعالى بنفسه.

هوامش الفصل السابع

١- محمد كامل ليلة، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٤٥٩. وكذلك :
- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٢٣.

٢- سيد قطب، العدالة الاجتماعية فى الاسلام(بيروت : دار الشروق، ١٩٧٨)، ص٧ وكذلك:
- محمد عبد الله العربى، دراسات فى النظم الدستورية (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،١٩٦٧)، ص١٢٣.

3- Vedel G. Institution Politiques du Monde Contemporaire, des Cours de Droit (Paris :20 Tirage, 30 Fasciules, 1973), P:243

٤- أنظر فى ذلك :
- طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية ومبادئ القانون الدستورى (القاهرة :المكتبة الحديثة، ١٩٦٧)، ص ٦٢.
- ثروت بدوى، النظم السياسية، مرجع سابق، ص ٥١-٥٢.
- عبد الحميد متولى، المفصل فى القانون الدستورى، مرجع سابق، ص ٢٣٢.

5- George Villed, Political Theory (Oxford: Carritt, 1956). P:22.

٦- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

٧- محسن خليل، النظم السياسية والقانون الدستورى (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧١)، ص ٣٥.
وكذلك: طعيمة الجرف، النظريات والنظم السياسية، مرجع سابق، ص٦٣.

٨- مصطفى كامل، شرح القانون الدستورى (القاهرة: مكتبة وهبه ١٩٥٢) ص ١٣٩.

٩- فتحى عبد الكريم، الدولة والسيادة فى الفقه الاسلامى، مرجع سابق، ص ١١٧-١١٨.

١٠- عثمان خليل عثمان، المبادئ الدستورية العامة (القاهرة : مكتبة وهبه، ١٩٤٣)، ص ١٢١.
- وكذلك : محمد كامل ليلة، النظم السياسية ، مرجع سابق ص٧٧.

١١- على عبد المعطى محمد، على محمد، السياسية بين النظرية والتطبيق (الإسكندرية دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)ص، ٣١.

١٢- طعيمة الجرف، نظرية الدولة، مرجع سابق، ص٥١.

13- G.Sabine, A Theory of Political Though (London: Hinsdale, lllinois: Dryden Press, 1937) p:237.

١٤- عبد الكريم أحمد، مبادئ التنظيم السياسى، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥) ص ٣٨.

15- Gsbine, A Theory of Political Thought (London: Hinsdale, Illionois: Dryden Press. 1937), P. 237.

16- Ibid., P: 191.

- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص:١٤٧.

- حسن الظاهر ، تطور الفكر السياسى مرجع سابق، ص١١٨.

١٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص١٥٠.

١٨- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨.

١٩- بطرس غالى ومحمود خيرى عيسى، المدخل فى علم السياسة، مرجع سابق،ص٦٥.

ويقسم الاكوينى القانون إلى أربعة أنواع: القانون الأبدى، القانون الطبيعى، القانون المقدس، القنون البشرى أو الوضعى، الذى رأى الاكوينى أن هناك حاجة ماسة له لتحقيق الصالح العام وفقا لمبادئ القوانين الألهية والطبيعية، نفس المرجع،ص ٦٦.

٢٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط (بيروت :دار العلم،١٩٧٩) ص٢٠ وكذلك حسن حنفى، نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (أوغسطين، أنسلم، توما الاكوينى)

(بيروت: دار التنوير، ١٩٨١) ص٢١٠ وما بعدها.

٢١- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق،ص ١٥٠.

٢٢- مصطفى الخشاب، النظريات والمذاهب السياسية، مرجع سابق، ص١١٧-١١٨.

٢٣- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق،ص ٦٥.

٢٤- أحمد سويلم العمرى، أصول النظم السياسية المقارنة (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦)، ص ١٥٨.
٢٥- محمد طه بدوى، الفكر الثورى (الاسكندرية :المكتب المصرى الحديث، ١٩٦٧)، ص ٦٤.
٢٦- بطرس غالى، محمود خيرى عيسى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص٦٨.
٢٧- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٧٠.
٢٨- محمد طه بدوى ، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٤.
29- Fr. Hatman, Le Franco Gallia, nco Gallia,
نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابقا، ص٦٦.
30- Hubert Languer , les Vindiciae Tyrannos.
٣١- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٦.
٣٢- طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٦.
33- Buchaman, le De Jure Epud Scots.
نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٨.
34- Johus Athusiust, La Politica Methodies.
35- Fr. Suarez, La Defensio Fidei.
نقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق، ص٦٨.
36- Estienne de la Boetie, la Servitude Voluntaire.
ونقلا عن طه بدوى، الفكر الثورى، مرجع سابق،ص ٦٨-٦٩.
٣٧- بطرس غالى، محمود خيرى، المدخل إلى علم السياسة، مرجع سابق، ص ١٥٩.
38- Saltan. An introduction to Politics (Oxford: Isiah Berlin, 1958), P: 58.
39- Gribhrist, principles of political Science (Menneopolis, Lepince, 11,
٤٠- وكان ممن استند إلى هذه النظريات لويس الرابع عشر والخامس عشر.
راجع فى ذلك :
- عبد الحميد متولى، القانون الدستورى والأنظمة السياسية (الاسكندرية: دار المعارف ١٩٦٣)، ص٤٤.

- علـى عبـد المعطـى محمـد، محمـد علـى محمـد، السياسة، مرجع سابق، ص ٣١١.
- بطـرس غـالى، محمـود خـيرى، المدخـل إلـى علـم السياسـية، مـرجع سابق، ص١٥٩.

٤١- حسن الظاهر، تطور الفكر السياسى، مرجع سابق، ص ١٢٤.

42 – curtis, The Great Political Theories, Op Cit., P: 169.

٤٣- على عبد المعطى محمد، الفكر السياسى الغربى، مرجع سابق، ص ١٥٠.

المحتويات

رقم الإيداع	٢٠٥٣٦/٢٠٠٧
الترقيم الدولى	I.S.B.N
977-328-381-X	

